

Exeg.

678

q

Exeg. 678 ⁹/₁

Mangold

Die
Irrlehrer der Pastoralbriefe.

Eine Studie

von

Wilhelm Mangold,

Licentiaten und Privatdocenten der Theologie, erstem Repetenten
an der Stipendiatenanstalt zu Marburg.

M a r b u r g.

Elwert'sche Universitäts-Buchhandlung.

1 8 5 6.

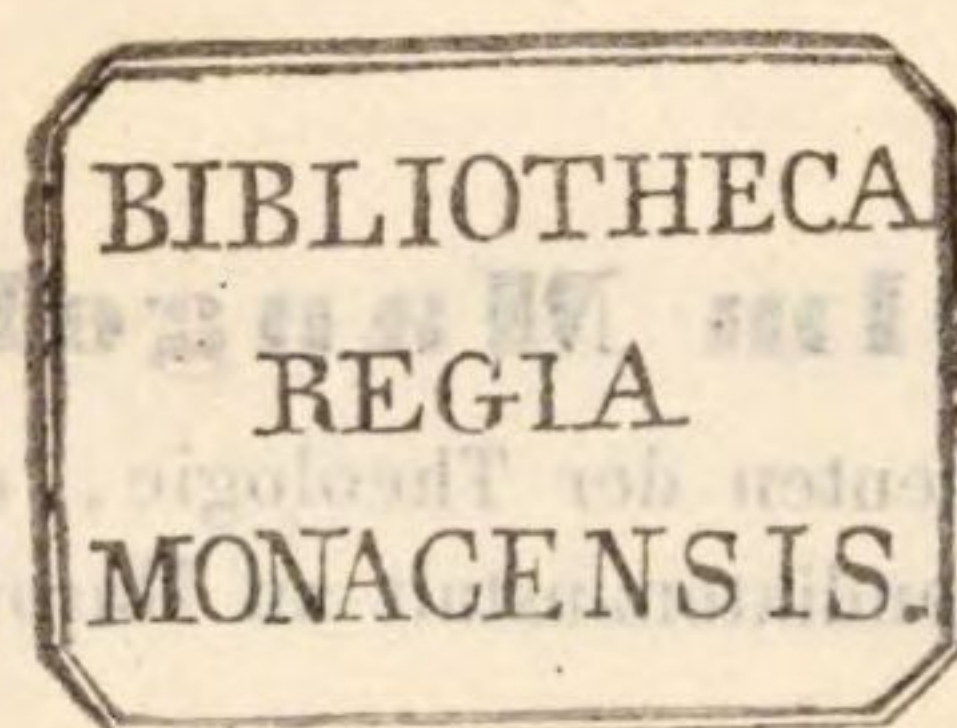
II = Bg.

Die

Erlehrer der Pastoraltheologie.

Eine Studie

von



München

Verlag der Universitäts-Buchhandlung

1850

Herrn D. Hermann Hupfeld

in Halle,

seinem theueren Oheim und Lehrer,

in dankbarer Verehrung gewidmet

vom Verfasser.

Herrn O. Hermann Hupfeld

in Halle

seinem theueren Onkel und Lehrer

in dankbarer Verehrung gewidmet

von Verfasser.

er in seinen Untersuchungen weiterschreitet, erst über diese Grund-
lage derselben das Urtheil der Fachgenossen zu hören; auch be-
gründeten Widerspruch wird er deshalb dankbar aufnehmen. Damit
sei das Buch dem geneigten Leser bestens empfohlen!

Marburg, den 15. Mai 1856.

Der Verfasser.

V o r w o r t.

Es bleibt immer ein gewagtes Unternehmen, eine Frage, über welche die meisten und bedeutendsten Autoritäten schon entschieden haben, von Neuem wieder aufzunehmen; dennoch tritt der Verfasser noch einmal mit Untersuchungen über die Beschaffenheit der Häretiker der Pastoralbriefe hervor, deren Mittheilung dem Leser gegenüber hoffentlich durch die Sicherheit des gefundenen Resultats gerechtfertigt erscheint.

Für den Verfasser selbst war es um so mehr Pflicht, seine Ansicht zu veröffentlichen, je mehr er dieselbe auch anderen Untersuchungen über die Geschichte des apostolischen Zeitalters zu Grunde zu legen gedenkt; es muß ihm also darauf ankommen, ehe

er in seinen Untersuchungen weiterschreitet, erst über diese Grundlage derselben das Urtheil der Fachgenossen zu hören; auch begründeten Widerspruch wird er deßhalb dankbar aufnehmen. Damit sei das Buch dem geneigten Leser bestens empfohlen!

Marburg, den 15. Mai 1856.

Der Verfasser.

V O R W O R T

Es bleibt immer ein gewagtes Unternehmen, eine Frage über welche die meisten und bedeutendsten Autoritäten schon entschieden haben, von Neuem wieder aufzunehmen; dennoch tritt der Verfasser noch einmal mit Untersuchungen über die Beschaffenheit der Härethiker der Pastoralbriefe hervor, deren Mitteilung dem Leser gegenüber hoffentlich durch die Sicherheit des gefundenen Resultats gerechtfertigt erscheint.

Für den Verfasser selbst war es um so mehr Pflicht, seine Ansicht zu veröffentlichen, je mehr er dieselbe auch anderen Untersuchungen über die Geschichte des apostolischen Zeitalters zu Grunde zu legen gedankt; es muß ihm also darauf ankommen, die

Uebersicht des Inhalts.

	Seite
I. Stand der Untersuchung	1—20.
Neue Hypothese Ritschls	1—3.
Frühere Gestalt dieser Hypothese	3—5.
Ansichten der Kirchenväter und der späteren Theologen bis auf Schleiermacher	5—8.
Von Schleiermacher bis auf Baur	8—10.
Baur's Ansicht	10—14.
Ungenügende Bestreitung derselben	14—19.
Einführung der eignen Ansicht des Verfassers	19—20.
II. Vorfragen	21—63.
Die Einheit der Sekte	21—32.
Das Wesen des Essenismus	32—60.
Essenische Elemente in Ephesus und Kreta	60—63.
III. Zurückführung der einzelnen Züge im Bilde der Häretiker auf Essenismus	64—134.
1) Die Stammbäume	64—100.
2) Die Gesetzeslehre	100—108.
3) Die falsche Gnosis und die Antithesen	108—116.
4) Die Askese und die Auferstehungslehre	116—123.
5) Die Lehre von Christi Person und Werk	123—130.
6) Sonstige Eigenthümlichkeiten der Häretiker	130—134.

Übersicht des Inhalts.

Seite	
I. Stand der Untersuchung	1—20.
Neue Hypothese Hilschke	1—3.
Frühere Gestalt dieser Hypothese	3—5.
Ansichten der Kirchenväter und der späteren Theologen	
bis auf Schleiermacher	5—8.
Von Schleiermacher bis auf Baur	8—10.
Baur's Ansicht	10—14.
Ungewisse Bestimmung derselben	14—19.
Einführung der eignen Ansicht des Verfassers	19—20.
II. Vorfragen	21—63.
Die Einheit der Sekte	21—32.
Das Wesen des Essenismus	32—60.
Essenische Elemente in Ephesus und Korinth	60—63.
III. Zurückführung der einzelnen Züge im Bilde der	
Häretiker auf Essenismus	64—134.
1) Die Stammabkunft	64—100.
2) Die Gesetzlehre	100—108.
3) Die falsche Gnosis und die Antiphasen	108—116.
4) Die Askese und die Aufstiegslehre	116—123.
5) Die Lehre von Christi Person und Werk	123—130.
6) Sonstige Eigenthümlichkeiten der Häretiker	130—134.

I.

Stand der Untersuchung.

»Alles weist darauf hin, daß die Essener in Masse gegen das Ende des ersten oder im Anfang des zweiten Jahrhunderts in die christliche Kirche übergegangen sind. Sie haben in derselben ihre Sitte beibehalten und darum eine deutliche und erkennbare Partei gebildet und auch nach ihrer Ausstoßung aus der Kirche haben sie ihr besonderes Gepräge bewahrt. Was mag wohl gerade diese Sekte dem Christenthum befreundet haben, während die Sadducäer vollständig, die Pharisäer zum größten Theil die Anerkennung Jesu Christi beharrlich abwiesen? Und worin hat nun andererseits die Thatsache ihren Grund, daß die Essener sich doch nur zu einer christlichen Häresie qualificirten? Oder mit andern Worten, worin liegt ihr specifischer Gegensatz gegen Christus trotz ihrer Bekehrung zum Glauben an ihn! In der Verfolgung dieser Fragen hat man freilich keine Ursache, das Stillschweigen der evangelischen Geschichte über die Essener anders als so zu deuten, daß Jesus wirklich keine Berührung mit ihnen gehabt habe. Jedoch verwunderlich wäre es jedenfalls, wenn auch innerhalb des Zeitalters der Apostel keine Spur von ihnen im N. T. sich finden sollte, da doch kurz nach dem Ablaufe jener Zeit die Essener sämmtlich zum Christenthum übergetreten sind. Oder sollten nicht vielleicht manche Spuren der asketischen Lebensrichtung, die in der apostolischen Gemeinde bemerkbar sind, mit den Essenern zusammenhängen?«

Mit diesen Betrachtungen eröffnet Dr. A. Ritschl, einer der geistvollsten Forscher auf dem Gebiete des Urchristenthums, seine

neuen Untersuchungen über das Wesen der Essener ¹⁾, welche auch zu dem für die Kritik der neutestamentlichen Schriften wichtigen Resultat führen, daß die Irrlehrer, die der Brief an Titus bekämpft, zwar nicht Essener selbst sind, aber doch im aller-nächsten Zusammenhang mit dieser Sekte stehen. Ritschl bezeichnet nämlich diese Irrlehrer als *Therapeuten* ²⁾, welche er, die sonst geläufigen Ansichten über das Verwandtschaftsverhältniß beider hier fraglichen Sekten gerade umkehrend, für jüngere und einigermaßen ausgeartete Söhne der Essener hält. Denn der Essenismus, sagt Ritschl, ist eine rein innerjüdische Entwicklung, welche mit ihrer strengen Lebensordnung und ihren symbolischen Cultushandlungen im Gegensatz gegen das hierarchische levitische Priesterthum die Idee des allgemeinen Priesterthums und der priesterlichen Reinheit für jedes Glied der Sekte zur Geltung bringen will; der Therapeutismus aber eine spätere, degenerirte Form derselben Grundanschauung, die in Aegypten noch den heidnischen Dualismus von Geist und Materie und theosophische Elemente in sich aufgenommen hat.

Nehmen wir an, daß diese Sätze über das Verhältniß der Essener und Therapeuten richtig sind, und daß es sich überhaupt nur darum handelt, die im Brief an Titus bekämpften Irrlehrer auf Essener oder Therapeuten zurückzuführen: so hat Ritschl auch den richtigen Namen für die in Rede stehenden Irrlehrer gewählt; denn ihre ganze Art entspricht offenbar der von Ritschl statuirten zweiten Stufe der Sektenentwicklung, da sie mit essenischen Lebensordnungen heidnischen Dualismus und theosophische Elemente verbinden. Wenn man aber mit Recht, wie weiter unten dargethan werden soll, behaupten darf, daß der Dualismus beiden Formen dieser jüdisch-asketischen Sektenbildung gemeinsam war, so wird es der Sache nach keinen Unterschied machen, wenn dieselben Männer, die Ritschl Therapeuten nennt, als Essener bezeichnet werden. Ja man wird noch einen Schritt weiter gehen müssen; gerade das dualistische Element, in den Schooß des Judenthums

1) Theologische Jahrbücher von Baur und Zeller, Jahrg. 1855. Heft III, pag. 315—356.

2) A. a. O. pag. 355.

aufgenommen, scheint für beide hier fraglichen Separationen der eigentlich sektenbildende Faktor gewesen zu sein. Danach wird sich aber das von Ritschl angenommene Verhältniß zwischen Essenern und Therapeuten wieder umkehren. Denn gewiss hat der Dualismus zuerst die *alexandrinische* Judenschaft in weiten Kreisen bewegt; hier, in der dumpfen Atmosphäre Aegyptens, im Lande des Fluches, durch den Asketenverein der Therapeuten, ein specifisch ägyptisches Produkt, alle seine Consequenzen ausgewirkt; erst dann hat er unter einem glücklicheren Himmelsstrich, zunächst im heiligen Lande, die in größerem Weltverkehr milderen Formen des Essenismus geschaffen. Diese milderen Formen der Sekte scheinen aber der Diaspora nicht fremd geblieben zu sein; hängen also die Irrlehrer des Titusbriefes überhaupt mit der therapeutisch-essenischen Sektenbildung zusammen, so würde der eigentlich bezeichnende und nothwendige Name für dieselben der der *Essener* sein³⁾.

Unter dieser Modification scheint aber das Resultat Ritschls in Beziehung auf die im Brief an den Titus bekämpfte Häresie in der That richtig zu sein; man muß es sogar, wie auch Ritschl wenigstens andeutet, auf die Polemik der beiden Briefe an den Timotheus ausdehnen; auch sie ist gegen Essener gerichtet. Da jedoch die angeführte Abhandlung die Irrlehrer der Pastoralbriefe nur nebenbei bespricht, möchte wohl die neu beregte Frage noch einer sorgfältigeren Erwägung bedürfen. Mit einer solchen soll sich die folgende Untersuchung beschäftigen, deren Verfasser schon längst durch ähnliche Betrachtungen und durch philonische Studien, die ursprünglich zu einem andern Zweck unternommen waren, auf den Kern der allerdings etwas modificirten Ritschl'schen Ansicht geführt ist: *dass die Irrlehrer, mit denen es die drei Pastoralbriefe zu thun haben, Essener sind, Essener*, die ein noch näher zu bestimmendes Verhältniß zum Christenthum suchten.

Neu ist diese Ansicht freilich nicht; schon Michaelis hat sie in seiner Einleitung zum N. T. §. 185—187. geltend gemacht⁴⁾

3) Ueber das Verhältniss der Therapeuten und Essener vergl. den Abschnitt II.

4) J. D. Michaelis, Einl. in d. göttl. Schriften des neuen Bundes. (4)

und bei Heinrichs die bereitwilligste Zustimmung für seine Meinung gefunden ⁵). Selbstständig vertritt daneben Wegscheider dieselbe Auffassung ⁶); Credner, der allerdings abweichend von fast allen Exegeten vier Classen von Irrlehrern in den Pastoralbriefen zu finden vermeint, erklärt wenigstens eine derselben, die im Titusbrief bekämpfte jüdische Sekte, für Essener ⁷); ja man könnte auch Heydenreich unter den Vertretern dieser Meinung aufzählen, sofern

1788. II, pag. 1254—1252., ist nicht abgeneigt dem Apollos, der von Alexandrien nach Ephesus kam, ebenso wie den in Ephesus erwähnten Johannesjüngern (Actor 18, 24—27. 19, 2—7) einen Theil der Schuld an der Verbreitung essenischer Grundsätze in der dortigen Gemeinde beizumessen, eine Conjectur, die sich durch Nichts erweisen lässt; nur mag der Aufenthalt des Apollos in Ephesus allerdings dafür zeugen, dass sich dort auch manche alexandrinische Elemente vorfanden, was dann indirect allerdings auf eine in Ephesus bestehende essenische Partei hinweisen könnte.

5) *Heinrichs* sagt in seinem Commentar zu den Pastoralbriefen (Novum Testamentum Koppianum Tom. III) pag. 12: Fuere ergo illi, quibus hic imprecatur Paulus, tales, qui externam Essenicae vitae sanctimoniam mentiti revera teterrimi erant et flagitiosissimi homines — ein Urtheil, für das er sich auf die Autorität von *Michaelis* beruft, und das er später (a. a. O. pag. 29) namentlich bei der Erklärung von γενεαλογίαι noch bestimmter und ohne die Unterstellung der Heuchelei auf Seiten der Irrlehrer wiederum ausspricht.

6) *Wegscheider*, die Pastoralbriefe übersetzt und erklärt. 1810. Tom. I. pag. 38: Es ist daher am wahrscheinlichsten dass hier gewisse judaisirende, vielleicht aus der Sekte der *Essener* hervorgegangene Irrlehrer angedeutet seien, welche theils einen übergrossen Werth darauf legten, von Abraham oder andern berühmten jüdischen Vorfahren abzustammen, daher ein eitles Bestreben an den Tag legten, eine solche ächt altjüdische Abstammung zu beweisen (1. Tim. 1, 4.), theils für die Beibehaltung gewisser levitischer und essenischer Enthaltungen (4, 8) eiferten, theils aber auch manche fabelhafte und unnütze Deutungen und Bestreitungen einzelner Gesetze und der Auslegung dieser (1, 4 μῦθοι; 6, 4. 6, 20.) zur Schau trugen. — Auch könnte selbst Apollos, bevor er durch Aquila bekehrt war, früher zur Verbreitung *Essenischer* Ansichten beigetragen haben.

7) Ueber *Credners* Ansicht wird weiter unten noch ausführlicher geredet werden. Hier ist zu vergl. seine *Einleitung im N. T.* I, pag. 348: Ganz solche einer *Essenischen* Gnosis zugewendete Juden und ihre Prose-lyten bezeichnet Paulus in unserem Briefe, — vom Brief an den Titus ist die Rede — da wo er von den Irrlehrern spricht.

er wenigstens die Askese der Irrlehrer auf Essenische Einflüsse zurückführt⁸⁾).

Indeß hat diese Ansicht in der Gestalt, wie sie die eben erwähnten Kritiker und Exegeten vortragen, keinen dauernden Beifall gewonnen. Und das mit Recht; denn alle diese Gelehrten geben weder ein klares Bild von den Essenern, noch zeichnen sie die Umrisse der Irrlehrer rein und scharf; vielmehr begegnen wir einer Menge von Irrthümern oder wenigstens Ungenauigkeiten bei der Deutung der einzelnen Züge, aus denen das Bild der Häretiker zusammengesetzt ist, und nirgends ist die reiche Fülle von Beziehungen auf die bekämpfte Häresie, welche neben der direkten Polemik in unseren Briefen oft mehr angedeutet, als ausgesprochen werden, vollständig zu ihrem Rechte gekommen⁹⁾).

Von jeher hat auch die größere Zahl der Ausleger unsere Irrlehrer in andere alte Sekten einzureihen gesucht; bei *Gnostikern*, oder bei *christianisirten Kabbalisten*, oder bei *pharisäischen Judaisten* meinte man ihre charakteristischen Eigenthümlichkeiten wiederfinden zu können.

Schon bei den Kirchenvätern findet jede dieser drei Hauptansichten ihre Vertreter; freilich giebt keiner derselben eine zusammenhängende Auseinandersetzung über das Wesen der bekämpften Irrthümer; da aber der Schlüssel für das Verständniß der fraglichen Häresie hauptsächlich in der richtigen Deutung der vielbestrittenen *γενεαλογίαι* I Timoth. 1, 4. Tit. 3, 9 liegt, so geben die Väter in der Auslegung dieser Stellen ihre Meinung deutlich genug zu erkennen.

Wenn nämlich Irenäus¹⁰⁾ und Tertullian¹¹⁾ in ihren pole-

8) *Heydenreich*, die Pastoralbriefe Pauli erläutert. Tom. I. II. 1826. vergl. I, pag. 63: Offenbar treffen die Grundsätze dieser Menschen in vielen Punkten mit denen der Essener und Therapeuten zusammen.

9) Die Belege für dieses Urtheil werden bei der Darlegung der eignen Ansichten gegeben werden.

10) *Irenäus* schildert bekanntlich in den Anfangsworten des Proömium zu seinem berühmten Werke *adversus haereses* mit bestimmter Beziehung auf 1 Timoth. 1, 4, die Gnostiker als solche, die *λόγους ψευδεῖς* und *γενεαλογίας ματαίας* (Aeonenreihen) in die christliche Lehre einschwärzen. *Ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν παραπεμπόμενοι τινες ἐπεισάγουσι λόγους ψευδεῖς καὶ*

mischen Schriften gegen die Gnostiker unter *γενεαλογίαι* die gnostischen Aeonenreihen verstehen, so erklären sie damit, wie es scheint, die Irrlehrer für Gnostiker. Als Urheber der zweiten Hauptansicht, nach welcher die Irrlehrer für christianisirte Kabbalisten zu halten wären, läßt sich vielleicht Augustinus betrachten; wenigstens erklärt er in seinem kleinen Tractat: *Contra adversarium legis et prophetarum libri duo*, dem Sinne dieses Tractats, der die göttliche Auctorität des A. T. feststellen will, entsprechend, die *μῦθοι* und *γενεαλογίαι* I Timoth. 1, 4 von den mündlichen Traditionen der Juden, die wohl vom A. T. zu scheiden seien; nur diese, nicht das A. T. selbst würden vom Apostel verworfen¹²⁾. Nun gilt aber diese mündlich durch Tradition fortgepflanzte Geheimlehre der Juden für den Grundstock des Systems der Kabbala, und deßhalb dürfen wir wohl dem Augustin, obgleich er den Namen der Kabbalisten nicht braucht, die oben angedeutete Stelle anweisen. Für die dritte Hauptansicht, die unsere Irrlehrer unter den pharisäischen Judaisten sucht, lassen sich die beiden bedeutendsten Exegeten der alten Kirche, ein Grieche und ein Lateiner, als Gewährsmänner anführen. Denn wenn Chrysostomus¹³⁾ und

γενεαλογίας ματαιὰς αἰτίνες ζητήσεις μᾶλλον παρέχουσι, καθὼς ὁ ἀποστολὸς φησιν, ἡ οἰκοδομὴν Θεοῦ τὴν ἐν πίστει lauten seine Worte.

11) *Tertullian* contra Valentin. cap. 3: Si quis ex alia conscientia fidei venerit, si statim invenerit tot nomina, tot conjugia, tot genimina, tot eventus, tot felicitates et infelicitates dispersae atque concisae divinationis: dubitabitne has esse *fabulas* et *genealogias*, quas Paulus apostolus damnare praevenit?

12) A. a. O. lib. II, cap. I. (Werke, Benedictinerausg. Tom. VIII, pag. 580.) Nescit autem — nämlich wer auf Grund von 1 Timoth. 1, 4. die Autorität des alten Testaments anfechten will — habere praeter Scripturas legitimas et propheticas Judaeos quasdam traditiones suas, quas non scriptas habent sed memoriter tenent et alter in alterum loquendo transfundit, quas deuteriosin vocant, ubi etiam dicere audent et credere, Deum primo homini duas creasse mulieres, ex quibus texunt genealogias vere, sicut ait Apostolus, infinitas, parientes infructuosissimas quaestiones etc.

13) *Chrysostomus* sagt zu 1 Timoth. 1, 4. (Werke herausgegeben von Fronto Ducaeus Tom. VI.), indem er freilich, ebenso wie Hieronymus, die Tendenz der Geschlechtsregister äusserlicher fasst, als unser Text dieselbe ausführt: *εἰκὸς γὰρ τοὺς ἐξ Ἰουδαίων ἐν τοῖς ἀνοήτοις τὸν πάντα λόγον ἀναλλίσκειν, πάππους καὶ προπάππους ἀριθμοῦντας, ἵνα δῇθεν ἐμπειρίας πολλῆς καὶ ἱστορίας δόξαν ἔχωσιν.*

Hieronymus¹⁴⁾ die *γενεαλογίαι* von Geschlechtsregistern im eigentlichen Sinne verstehen, durch welche die Häretiker — um diese Ansicht gleich in der plausibelsten Form vorzutragen — wohl ihre Abrahamitische Abstammung beweisen und damit gleichsam einen Rechtsanspruch an das Erbe des Reiches Gottes begründen und der Beschneidung allein vindiciren wollten: so führt uns diese Auslegung auf Christen, die nur aus den allerengsten, pharisäischen Anschauungen des Judenthums vom Reiche Gottes und der Theilnahme an demselben eine solche Neigung mitgebracht haben könnten; mit einem Wort, sie läßt uns an pharisäische Judaisten denken.

So lange nun die Pastoralbriefe unbestritten für echt galten, haben sich diese drei Ansichten, ohne ein tieferes polemisches Interesse aufzuregen, mit größeren oder geringeren Modificationen neben einander fortgepflanzt¹⁵⁾. So haben Hammond, der fast überall im N. T. Spuren des Gnosticismus findet, und Mosheim, welcher die Gnostiker auch schon in das erste Jahrhundert setzt¹⁶⁾, in ihren Commentaren unsere Irrlehrer für Gnostiker erklärt; und allerdings müssen bei solchen historischen Voraussetzungen die als Aeonenreihen gefassten *γενεαλογίαι* und die *γνῶσις ψευδώνυμος* I Timoth. 6, 20 fast unwiderstehlich zu dieser Auffassung hinleiten, mit der sich noch dazu die in unseren Briefen bekämpfte Askese sehr wohl verträgt. Auch Grotius lehnt deßhalb die Beziehung unserer Häretiker zu den Gnostikern nicht ganz ab; allein seine Neigung, das N. T. aus den Rabbinen zu erklären, bringt ihn der Hauptsache nach doch dahin, den Fußtapfen Augustins zu folgen

14) *Hieronymus* zu derselb. Stelle (Werke herausgeb. von *Martinay* Tom. V): Illi a parva aetate vernacula sui sermonis vocabula penitissimis sensibus imbiberunt, et ab exordio Adam usque ad extremum Zerobabel omnium generationes ita memoriter velociterque percurrunt, ut eos suum putes referre nomen.

15) Die älteren Meinungen finden sich ziemlich vollständig bei *Wolf* in den *curae philologicae et criticae in X. posteriores S. Pauli epistolas* (ed. 2.) Hamburg 1738, pag. 412 flgd. und in den *Critica sacra*, Tom. VII, pag. 424 flgd. Die im Text gegebene Darstellung soll nur die bedeutendsten Vertreter jeder Ansicht namhaft machen.

16) *Mosheim*, Institut. histor. eccles. (ed. 2). pag. 56. §. 3.

und sich am letzten Ende für Kabbalisten zu entscheiden¹⁷⁾. Die γενεαλογίαι müssen, wohl oder übel, die 10 Sephirot sein; die γνῶσις ψευδώνυμος gilt ihm für die überlieferte jüdische Geheimlehre, die in ihren Wahngebilden eine neue Erkenntniß von göttlichen Dingen mittheilen soll; die asketischen Verirrungen endlich, die an den Irrlehrern gerügt werden, sollen und können in der That auch eine bekannte Erscheinung in dem spätern, dualistisch inficirten Judenthum sein. Das sind freilich Resultate von höchst zweifelhaftem Werth; nur darin zeigt diese Auslegung einen richtigen Takt, daß sie den Ursprung der Irrlehre im Schooße des Judenthums sucht, eine Beobachtung, welche durch die ganze Haltung der Polemik in unseren Briefen unwiderleglich bestätigt wird. Hierin stimmt auch Calov seinem Gegner Grotius bei, so gern und so glücklich er sonst auch an vielen Stellen gegen denselben polemisiren mag. Aber Kabbalisten findet Calov in unseren Irrlehrern doch nicht, sondern pharisäische Judaisten¹⁸⁾. Freilich kann er bei dieser Auffassung für seine Deutung von γενεαλογίαι, Geschlechtsregistern im eigentlichen Sinne, ganz dieselbe Berechtigung ansprechen, wie die andern Exegeten für die ihre — d. h. genauer besehen, wie sich später ergeben wird, eben *keine* —: aber wie sich der schroffe Dualismus der häretischen Askese mit dem streng monistischen Pharisäismus vertragen soll, das bleibt auf jeden Fall für diese Ansicht ein ungelöstes Räthsel. Indes diese und ähnliche Schwierigkeiten, in welche sich jede dieser Auslegungen verwickelt, und selbst die Cardinalfrage der Untersuchung, ob überhaupt Irrlehrer der Art, wie sie hier vorausgesetzt werden, im apostolischen Zeitalter möglich waren — alles dies wird fast mit Stillschweigen übergangen.

Auch trat die Frage nach den Irrlehrern nicht einmal da in eine neue Phase, als Schleiermacher in seinem Sendschreiben an Gaß 1807 die Echtheit des ersten Briefes an Timotheus so erfolgreich bestritten und damit den ersten Anstoß für eine umfassende kritische Untersuchung der Pastoralbriefe gegeben hatte. Denn Schleiermacher hatte hauptsächlich aus dem Sprachschatze des

17) Critica sacra a. a. O.

18) Calov, Biblia illustrata zu 1 Timoth. 1, 4. pag. 933.

fraglichen Briefes, aus dem mangelhaften logischen Zusammenhang desselben, aus der Schwierigkeit, ihn in das Leben Pauli einzufügen, soweit dieses geschichtlich beglaubigt ist, aus der Abhängigkeit desselben von den beiden andern Pastoralbriefen die Waffen seiner Polemik hergeholt; die historischen Data, die der Brief enthält, also die Beschaffenheit der bekämpften Häresie, die empfohlenen kirchlichen Aemter und Ordnungen und dergleichen mehr, waren dem Kritiker ganz unverfänglich erschienen und kaum von ihm berührt. Deßhalb verfolgten Gegner sowohl als Freunde der Schleiermacherschen Ansichten nur die erste, mehr formale Seite der kritischen Frage und sprachen sich, wenn sie nicht, wie Eichhorn in seiner Einleitung u. A., überhaupt die ganze Sache fast unberührt ließen, noch immer in der alten, etwas unbestimmten Weise über die Irrlehrer aus. Meistens blieb man bei dem Gnosticismus stehen, um die Häresie zu erklären; aber das Bild dieses Gnosticismus ist unklar und farblos. Wenn nämlich Mack sich für gnostisirendes Judenthum erklärt¹⁹⁾, oder Hug²⁰⁾, Heydenreich²¹⁾ und Kling²²⁾ den noch viel weitschichtigeren Begriff der orientalischen Philosophie auf unsere Irrlehrer anwenden wollen: so erklären sie als Vertheidiger der Echtheit der Pastoralbriefe mit diesem Namen eigentlich Nichts, weil sie die bestimmten Züge zu ihrem Bilde, die sie aus der Deutung der γενεαλογίαι, der γνῶσις ψευδῶνυμος etc. gewinnen, für das apostolische Zeitalter nicht ausführlich zu rechtfertigen versuchen und erst im zweiten Jahrhundert positiv nachweisen können, ganz abgesehen davon, daß in den meisten auf die Irrlehrer bezüglichen Stellen ihre Exegese falsch ist. Dagegen zeichnet Neander — wenigstens in der ersten Ausgabe seiner Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel 1832²³⁾ — freilich ein bestimmteres

19) Mack, Commentar über die Pastoralbriefe 1836. pag. 144—148.

20) Hug, Einleitung im N. T. (3) Tom. II, pag. 384—395. §. 125.

21) Heydenreich, a. a. O. Tom. I. p. 60. flgd.

22) Flatt, Vorlesungen über die Briefe Pauli an den Timotheus und Titus, herausg. von Kling pag. 558.

23) Um diese erste Ausführung der Ansichten Neanders kann es sich hier nur handeln, weil sie allein, nicht mehr die folgenden Uebearbeitungen, in die Periode von Schleiermacher bis auf Baur gehört.

Bild der Irrlehrer, wenn er sie ebenso wie die Irrlehrer des Colosserbriefes als Cerinthianer charakterisirt²⁴⁾; indeß, um den chronologischen Schwierigkeiten zu entgehen, in welche diese Ansicht sich verwickelt, da Cerinth kein Zeitgenosse von Paulus ist²⁵⁾, muß er doch wieder zu den unbestimmten Vorstellungen von Cerinthianern von Cerinth oder von Jüngern des aufkeimenden jüdischen Gnosticismus seine Zuflucht nehmen. Allein diejenigen Exegeten, welche, meist mit Wegscheider gegen Schleiermacher polemisirend, sich für Essener entscheiden, haben die Häresie, um die es sich handelt, auf einen klaren, faßbaren Begriff gebracht, der für das apostolische Zeitalter seine volle Berechtigung hat, der also auch unter Voraussetzung der Echtheit aller drei Pastoralbriefe zu halten wäre; aber da ihre Ausführungen an den oben (S. 5) gerügten Mängeln leiden, so fördern auch sie den Stand der Untersuchung nicht wesentlich.

Erst Baur hat der Frage nach der Beschaffenheit der Irrlehrer eine weiter greifende Bedeutung gegeben. In seinem glänzend geschriebenen Buche: *Die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus aufs neue kritisch untersucht 1835*, indem er zuerst die Grundsätze seiner historischen Kritik in ihrer ganzen Schärfe und in allen ihren Consequenzen auf Schriften des neutestamentlichen Canons angewendet hat, macht er den Versuch die Kritik der Pastoralbriefe aus der unbestimmten, negativen Haltung, die ihr

24) Neander a. a. O. Tom. I, pag. 260. vergl. mit pag. 273. und 276.

25) Neander a. a. O. Tom. I, pag. 272 Anm. erklärt zwar, dass ihm die Echtheit des I Briefes an den Timotheus nicht vollständig feststehe; allein die beiden andern Pastoralbriefe und den Brief an die Colosser hält er doch für unzweifelhaft echt, und so lasten die angedeuteten chronologischen Schwierigkeiten doch in voller Schwere auf der Neanderschen Ansicht. Auch die exegetische Begründung derselben wird sich als unhaltbar ergeben. — Uebrigens hat Neander aus denselben exegetischen Voraussetzungen später einen andern Schluss gezogen; er hielt zuletzt die Sekte nicht mehr für *eins* mit der Cerinthischen, sondern nur noch für *verwandt* mit derselben, und rubricirt sie unter dem allgemeinen Namen „Anfänge einer aufkeimenden falschen Gnosis“; auch die Irrlehrer des Briefes an den Titus schied er von denen des ersten Briefes an den Timoth. und bezeichnete sie als pharisäische Judaisten. A. a. O. (4) Tom. I. pag. 516. u. 545.

Schleiermacher gegeben hatte, zu positiver Bestimmtheit zu erheben. Wenn es feststeht, daß die Pastoralbriefe nicht von Paulus geschrieben sein können, unter welchen Verhältnissen sind sie dann wirklich entstanden, und welche Tendenzen verfolgen sie? — diese Fragen beschäftigen den Kritiker hauptsächlich. Zu ihrer Beantwortung untersucht er vor Allem das historische Material, das die Briefe bieten, um ihnen ihre richtige Stelle im geschichtlichen Process der urchristlichen Entwicklung anzuweisen; allein von da aus lasse sich eine positive Ansicht über Entstehung und Zweck der Pastoralbriefe aufstellen. Baur's geschichtliche Anhaltspunkte für das gesuchte Resultat sind nun die Beschaffenheit der in unseren Briefen bekämpften Häresie und die Art der empfohlenen kirchlichen Ordnungen. Beides soll auf das zweite Jahrhundert weisen. Zum Schutz gegen das Eindringen der übermächtigen Häresie des zweiten Jahrhunderts in die Kirche hätten sich die hierarchischen kirchlichen Ordnungen der Pastoralbriefe consolidirt; gegen diese Häresie polemisirten die Briefe; kurz, sie stellten uns mitten in den Kampf der Kirche gegen die Gnosis des zweiten Jahrhunderts. Dahin hätten wir also die Briefe zu verlegen, in dieser Bestreitung der Gnosis ihren Zweck zu suchen. Damit macht aber *Baur* die Frage nach der Beschaffenheit der bekämpften Häretiker zur eigentlichen Hauptfrage jeder kritischen Untersuchung der Pastoralbriefe. Deßhalb eröffnet er sein Buch auch mit einer Erörterung der bekämpften Häresie ²⁶⁾, die ihn zu dem schon oben angedeuteten Ergebniss führt: „*Wir haben mit einem Wort in den Häretikern der Pastoralbriefe die Gnostiker des zweiten Jahrhunderts vor uns, insbesondere die Marcioniten* ²⁷⁾“. Als Gnostiker, und zwar als Marcioniten, sollen sich aber die Irrlehrer, nach Baur, durch folgende Eigenthümlichkeiten kennzeichnen: Ihre Mythen und Genealogien seien entschieden die valentinianischen Aeonenreihen und die ganze phantastische Geschichte des Ple-roma ²⁸⁾, ihr Antinomismus, für den sie als νομοδιδάσκαλοι

26) A. a. O. pag. 8—39.

27) A. a. O. pag. 10.

28) A. a. O. pag. 11—14.

Propaganda machen, (1 Timoth. 1, 7) sei marcionitisch ²⁹⁾, auf marcionitischen Antinomismus weisen ganz direct noch die Schlußworte des I Briefes an den Timotheus, da an dieser significantesten Stelle des ganzen Sendschreibens (1 Timoth. 6, 20. 21.), die gleichsam die Summe aller Ermahnungen zusammenfasse, und darum das Wesen der bekämpften Häresie am deutlichsten bezeichne, vor dem eigentlich symbolischen Buch der Marcioniten, *den Antithesen*, gewarnt würde ³⁰⁾; marcionitisch sei endlich die Auferstehungslehre der Irrlehrer ³¹⁾ (2 Timoth. 2, 18). Auch die Askese, die an den Irrlehrern gerügt werde, soll sich sehr gut in das System marcionitischer Denkweise einfügen, weil sie nicht mehr, wie selbst noch bei den Irrlehrern des Colosserbriefes auf die judaistische Ueberspannung des Gegensatzes zwischen gesetzlich Reinem und Unreinem zurück gehe, sondern den eigentlich gnostischen Widerwillen gegen die Schöpfung zum treibenden Princip habe ³²⁾. Dazu höre man aus der starken Betonung der freien Gnade Gottes, die in Christo erschienen ist, in unseren Briefen eine Anerkennung des paulinischen Elements im Marcionismus heraus, der ja im Gegensatz gegen das Gesetz gerade die Gnade so bedeutend hervorhebe. Und da diese Anerkennung durch den Nachdruck, den der Verfasser auf die *Universalität* dieser Gnade lege, zugleich gegen den Partikularismus der Gnostiker, die bloß die Pneumatiker als Objecte der Gnade anerkennen, polemisch gewendet werde ³³⁾, so könne man sich um so weniger dem Zugeständniß entziehen, daß unsere Irrlehrer unter den Gnostikern des zweiten Jahrhunderts zu suchen seien, je mehr der Verfasser der Pastoralbriefe durch den Gebrauch gnostisch lautender Doxologien, Formeln und Ausdrücke zeige, wie sehr er selbst von dem gnostischen Zeitgeist inficirt sei ³⁴⁾. Wenn nun trotz dieser langen Reihe von Merkmalen der Marcionismus der Irrlehrer nicht gleich

29) A. a. O. pag. 14—18.

30) A. a. O. pag. 25—28.

31) A. a. O. pag. 38. 39.

32) A. a. O. pag. 21—23.

33) A. a. O. pag. 18—21.

34) A. a. O. pag. 28—33.

allgemein erkannt sei, so soll diese Erscheinung darin ihren Grund haben, daß der Verfasser absichtlich, um die fingirte Situation der Briefe einigermaßen zu wahren, seine Gegner nicht immer ganz direct bezeichne, sondern seine Warnungen an einigen Stellen ganz allgemein gehalten, oder in der Form von Weissagungen ertheilt habe ³⁵⁾ — eine Form, in der allerdings Paulus, in dessen Namen die Briefe erlassen sind, allein von Zuständen des zweiten Jahrhunderts sprechen konnte. Aber noch einen ganz unverkennbaren Beweis für seine Ansicht meint Baur an dem Gebrauch des Ausdruckes γνῶσις ψευδώνυμος (1 Timoth. 6, 20) gefunden zu haben, den er in seinem epochemachenden Buch: *Paulus, der Apostel Jesu Christi*, nachbringt ³⁶⁾. Er geht hier auf das bekannte Fragment des Hegesipp zurück, das uns Eusebius in seiner Kirchengeschichte lib. III, cap. 32. aufbewahrt hat. Hegesipp erzählt nämlich an der angeführten Stelle, daß bis zur Zeit Trajan's die Kirche eine reine Jungfrau gewesen sei; erst als vom Kreise der Apostel keine mehr übrig waren, habe die γνῶσις ψευδώνυμος ihr Haupt erhoben. Wie hätte Hegesipp, fragt deßhalb Baur, dies sagen können, wenn der Apostel Paulus als Verfasser der Pastoralbriefe mit diesem Namen eben diese ψευδώνυμος γνῶσις als eine schon zu seiner Zeit vorhandene Erscheinung bezeichnet hätte? Da nun auch sonstige Ausdrücke des Hegesipp in unserer Stelle an Ausdrücke der Pastoralbriefe erinnern, wie z. B. ὑγιῆς κἀνων τοῦ σωτηρίου κηρύγματος an die διδασκαλία ὑγιαίνουσα 1 Timoth 1, 10: so lasse sich nur annehmen, daß entweder Hegesippus unsere Briefe, oder der Verfasser derselben das Werk des Hegesipp vor Augen gehabt habe. Da aber Hegesipp als Ebionit schwerlich einen Paulinischen Brief benutzt haben könne, so haben die Pastoralbriefe wohl den Hegesipp nachgeahmt; also führe der Ausdruck γνῶσις ψευδώνυμος 1 Timoth. 6, 20. direct auf Gnostiker zur Zeit Trajans. Wie es sich nun mit diesen Argumenten auch verhalte, Baur selbst sieht sie für so unerschütterlich an, daß er in seinem Buche: *das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte* 1853.,

35) A. a. O. pag. 34.

36) A. a. O. pag. 494 flgd.

in dem er die Resultate seiner bisherigen kritischen Untersuchungen zusammenfaßt, mit der größten Bestimmtheit sein Urtheil wiederholt: die in den Pastoralbriefen geschilderten Häretiker können nach den sie charakterisirenden Hauptzügen nur für die Gnostiker des zweiten Jahrhunderts gehalten werden³⁷⁾. Neue Beweismittel bringt der Kritiker hier jedoch nicht mehr bei.

Je entschiedener jedoch diese Ansicht über die Beschaffenheit unserer Irrlehrer die Unechtheit der Pastoralbriefe zur Folge hat, um so mehr Widerspruch hat sie gefunden. Man erkennt allerdings mit Baur die Frage nach dem Wesen der vorliegenden Häresie in ihrer fundamentalen Bedeutung für die Kritik an; aber gerade deßhalb ist sie vielfältig aufs Neue untersucht und meistens anders als von Baur beantwortet. Von Michel Baumgarten und Böttger herab, die sogleich in besonderen Schriften gegen Baur's Versuch aufgetreten sind, bis auf Huther, Wiesinger und Guerike (Gesammtgeschichte des N. T. 1854) erheben sich alle Exegeten und Isagogiker, welche sich mit dem fraglichen Problem beschäftigt haben, einstimmig gegen den Namen des Marcionitismus, in dem Baur die Eigenthümlichkeiten unserer Sekte zusammenfassen will. Und, wie es scheint, mit dem größten Recht. Denn eine Sekte, die vorzüglich unter der Beschneidung Boden gewinnt (μάλιστα οἱ ἐκ περιτομῆς Tit. 1, 10) und vom Mosaischen Gesetz nicht lassen will, wie die einzig richtige Auslegung von νομοδιδάσκαλοι (I Timoth. 1, 7) und damit verwandten Begriffen zeigen wird, eine derartige Sekte steht trotz der Antithesen (I Timoth. 6, 20), für die sich auch eine andere, als die von Baur beliebte Deutung finden läßt, principiell in direktem Gegensatz gegen das innerste Wesen des antijüdischen Marcionitismus. Weniger Einstimmigkeit herrscht nun freilich in Beziehung auf *den* Sektennamen, den man an die Stelle des so einmüthig zurückgewiesenen Marcionitismus setzen zu müssen glaubt. Denn wenn auch keine ganz neuen Namen genannt werden, so spaltet sich das Urtheil über die Irrlehrer bei den zahlreichen Gegnern Baur's doch wenigstens in die drei von Alters her geläufigen Hauptansichten über die Beschaffenheit der in den

37) A. a. O. pag. 252.

Pastoralbriefen bekämpfte Häresie; wieder spricht man von *Gnostikern* — freilich in einem andern Sinn, als dies von Baur geschieht — oder von *christianisirten Kabbalisten*, oder von *pharisäischen Judaisten*. Bei dieser Erneuerung der alten Versuche, die Frage nach unseren Irrlehrern zu lösen, bleibt nun in den einschlagenden Hauptpunkten wesentlich die alte exegetische Begründung: also z. B. die *γενεαλογίαι* bleiben je nach dem Standpunkt des Interpreten gnostische Aeonenreihen, oder etwas den Sephirot Aehnliches, oder jüdische Stammbäume³⁸⁾; neu ist nur das, daß die modernen Vertreter dieser Ansichten ausdrücklich nachzuweisen versuchen, derartige Sektenbildungen seien schon im apostolischen Zeitalter möglich, um von da aus die Hauptinstanz Bours gegen die Echtheit der Pastoralbriefe hinwegzuräumen. Am schwersten fällt dieser Nachweis Baumgarten für seine so ziemlich in der Luft schwebenden Kabbalisten. Zwar geht Baumgarten von dem ganz richtigen Gedanken aus, daß unsere Irrlehrer mit denen des Colosserbriefes verwandt, und daß diese beiden Schößlinge der Häresie »möglichst nah am Stamme des Judenthums« zu suchen seien³⁹⁾; eben so richtig bemerkt er, daß beide Arten der Irrlehrer nicht die praktisch-pharisäische, sondern »die theoretische Richtung in der jüdischen Tradition« in sich aufgenommen haben (*Φιλοσοφία* Col. 2, 8. 18; *γνῶσις* I Timoth. 6, 20): aber, daß er diese theoretische Richtung der jüdischen Tradition unbedenklich gleich »der kabbalistischen Richtung«⁴⁰⁾ und diese in das aposto-

38) Diese letzte Deutung von *γενεαλογίαι* wird jedoch nicht bloss von den Exegeten angenommen, die sich für *pharisäische Judaisten* entscheiden; auch einzelne von denen, welche nach den sonst in unseren Briefen gegebenen Zügen der Sekte eine Art von *Gnosticismus* bei derselben zu finden meinen, theilen diese Auffassung z. B. H. Böttger in seinen *Beiträgen zur historisch-kritischen Einleitung in die Paulinischen Briefe* Abth. V, pag. 142.

39) M. Baumgarten, *die Aechtheit der Pastoralbriefe mit besonderer Rücksicht auf den neuesten Angriff von Herrn Dr. Baur vertheidigt*. Berlin 1837 pag. 170.

40) Die theoretische Richtung nun in der jüdischen Tradition, oder die kabbalistische, muss die sein, welche unsere Irrlehrer ergriffen. A. a. O. pag. 170. Warum nicht die alexandrinische Theosophie, die doch unzweifelhaft auch der theoretischen Richtung in der jüdischen Tradition an-

lische Zeitalter setzt, dazu giebt ihm Nichts ein Recht. Gewiß nicht die Genealogien der Irrlehrer; denn daß »der Judaismus der Irrlehrer sich in ein wunderliches System von (kabbalistischen) Gaukeleien und Phantastereien über Geisterwelt hüllte«, ist selbst eine Phantasie, die an der wahren Bedeutung von γενεαλογίαι durchaus keinen Haltpunkt hat. So fehlt also der eigentliche Nachweis, daß die Irrlehrer Kabbalisten sind. Aber gesetzt auch, wir hätten es wirklich mit Kabbalisten zu thun, so bleibt Baumgarten doch noch *den* Beweis schuldig, daß Kabbalisten *schon im apostolischen Zeitalter* vorhanden und mit solcher Energie aufgetreten sind, als nach den ernststen Warnungen unserer Briefe anzunehmen wäre. Und auf diesen Beweis kommt es Baur gegenüber hauptsächlich an. Diesen Nachweis kann man aber nicht als erbracht ansehen, wenn Baumgarten selbst »die schwierige Aufgabe, das hohe Alter, welches dem Buche Sohar und Jezira beigelegt wird, zu beweisen« weit von sich hinwegschiebt, und sich dafür auf die problematische Hypothese zurückzieht, für das apostolische Zeitalter »die Anfänge einer kabbalistischen Richtung anzunehmen, deren Analogien wir in jenen kabbalistischen Schriften erkennen können«⁴¹⁾. In einer viel günstigeren Lage befindet sich Wiesinger, wenn er, gestützt auf das Prädikat νομοδιδάσκαλοι, das den Irrlehrern beigelegt wird, auf die Beschäftigung derselben mit jüdischen Stammbäumen, mit μάχαι νομικαὶ u. dergl., den Kern der Häresie für pharisäischen Judaismus erklärt⁴²⁾. Denn daß ein solches häretisches Ferment im apostolischen Zeitalter vorhanden war, bedarf eben keines Beweises. Aber das exegetische Fundament, auf dem diese Ansicht ruht, wird sich uns als

gehört und dem Christenthum viel näher liegt? Sollte diese Theosophie aber etwa mit unter den Anfängen der Kabbala begriffen sein, so hätte der bestimmtere Namen gewählt, und das Gegenbild der Häretiker in den Schriften *Philos* aufgezeigt werden müssen.

41) A. a. O. pag. 188. Gegen die Zeitbestimmungen Baumgartens über das Alter der Kabbala vergl. die treffenden Bemerkungen *Gieselers* über denselben Gegenstand in seiner Recension von *Matter*, *histoire critique du Gnosticisme. Studien und Kritiken* 1830, pag. 382 u. 383.

42) *Wiesinger*, die Pastoralbriefe. 1850 (Fortsetzung des Commentars von *Olshausen* Tom V, 1.) pag. 204—222. besonders pag. 211—215.

unhaltbar erweisen. Zudem gehen nicht alle einzelnen Züge, die an den Irrlehrern gerügt werden, z. B. die γνῶσις ψευδώνυμος und die gnostisch lautende Auferstehungslehre (II Timoth. 2, 18) in dem Begriff des pharisäischen Judaismus auf; Wiesinger sieht sich daher genöthigt, auch ein Element der aufkeimenden Gnosis, die er aber in's apostolische Zeitalter setzt, in das dogmatische System seiner Judaisten aufzunehmen⁴³). Dadurch berührt sich indeß seine Ansicht mit *der* Meinung, die überhaupt in den *Anfängen* der Gnosis das Wort zur Lösung des Räthsels gefunden zu haben glaubt und fällt in dieser Beziehung mit derselben unter *eine* Beurtheilung. Gegen Baur machen die Vertreter derselben auf das entschiedenste den Canon geltend, den Reuß kurz und schlagend in folgenden Worten ausspricht⁴⁴): »Schon der Umstand, daß der unter dem nächstfolgenden Geschlechte so üppig emporwuchernde Gnosticismus seiner bekannten Geschichte nach auf keinen einzelnen Ort oder Namen seinen Ursprung zurückführt, ist ein sicherer Beweis, daß er nicht auch erst dann entstanden ist, nicht als die Schöpfung eines Individuums, eines Jahrzehnts, einer Provinz betrachtet werden darf, sondern als die natürliche Frucht eines still fortrückenden und nothwendigen Umschwungs des Zeitgeistes». Die in unseren Briefen bekämpfte Häresie soll demgemäß eine Phase dieses still fortrückenden und nothwendigen Umschwungs des Zeitgeistes bilden; es sind nur mancherlei Keime, aus denen das Spätere (die Gnosis des saec. 2) hervorsproßt⁴⁵), womit es der Verfasser der Pastoralbriefe zu thun hat; die Irrlehrer sind Vorläufer der Gnostiker, ein nothwendiges Mittelglied zwischen dem apostolischen Christenthum und dem Gnosticismus⁴⁶); sie gehören

43) A. a. O. pag. 218 flgd. Wiesinger stimmt am meisten mit *Thiersch*, Versuch zur Wiederherstellung etc. pag. 273. nur dass *Thiersch* die verschiedenen Elemente, die *Wiesinger* in derselben Häresie scheidet, als eben so viele gesonderte häretische Parteien fasst. *Thiersch* findet nämlich dreierlei Irrlehrer in den Pastoralbriefen: *Judaisten* mit allen Fehlern ihrer Nation, 2) *spiritualistische Gnostiker*, die am Glauben Schiffbruch gelitten hatten und endlich 3) *Goeten*.

44) *Reuss*, Einleitung in's N. T. (2) 1853. pag. 60.

45) *Guericke*, a. a. O. pag. 404. Nro. 5.

46) *Böttger* a. a. O. pag. 173. *Reuss* a. a. O. pag. 114. 115. Ebenso in seiner *Historie de la théologie chrétienne au siècle apostolique* 1852.

noch in das letzte Decennium des Lebens Pauli. Bei dieser Auffassung der Sachlage müssen diese Gelehrten jedoch meist mit Baur in der exegetischen Deutung der einzelnen Züge im Bilde der Irrlehrer übereinstimmen. Ihr Gegensatz gegen den Tübinger Kritiker in diesen Stücken reducirt sich folgerecht nur darauf, daß sie die gnostischen Elemente im System der Häretiker, die Baur in den ausgebildeten gnostischen Systemen des zweiten Jahrhunderts wiederfindet, zu ersten »losen, stoffartigen Gebilden«⁴⁷⁾ der Gnosis

pag. 644. *Matthies*, Erklärung der Pastoralbriefe 1840. pag. 39—48. vergl. pag. 114. Aehnlich *Huther*, die Briefe an den Timotheus und Titus 1850. (XI. Abth. des Commentars z. N. T. von *Meyer*) pag. 40—44. *Huther* scheidet die Irrlehrer als Judenchristen noch bestimmter von den Gnostikern, wenn er bei ihnen freilich die Anlage derselben Richtung anerkennt, die später im Gnosticismus zur Geltung kam, indess die Häretiker doch nicht als Vorläufer der eigentlichen Gnostiker, sondern nur als einen dem Gnosticismus verwandten, früh abgestorbenen Zweig der judenchristlichen Speculation angesehen wissen will. — Eine eigenthümliche Stellung nimmt auch *Lutterbeck* in seinen Neutestamentlichen Lehrbegriffen (Tom. II, pag. 31 flgd.) ein. Er kommt *Baur* am nächsten, indem er die Irrlehrer für volle Gnostiker erklärt; aber er rückt die Gnosis, die er von *Simon Magus* ableitet hoch in das apostolische Zeitalter hinauf, vertheidigt von da aus die Echtheit der Pastoralbriefe und gehört insofern auch in die Kategorie der Gegner *Baurs*. — Zum Theil gehören auch die Ansichten *Mayerhoffs* hierher. (Der Brief an die Colosser mit vornehmlicher Berücksichtigung der drei Pastoralbriefe 1838). Freilich bekämpft *Mayerhoff* die Echtheit der Pastoralbriefe, aber eben so energisch auch die Baurischen Gnostiker. Eine Verbindung von Judaismus und Gnosis soll uns bei den Häretikern entgegen-treten, die entschieden früher als die wesentlich feindlich gegen das Judenthum auftretenden gnostischen Systeme des saec. 2. zu setzen ist. Nur *Cerinth* und seine Anhänger zeigen dieses Gepräge a. a. O. pag. 148. *Mayerhoff* nimmt also *Neanders* Ansichten auf und zieht, indem er die Briefe für unecht erklärt, deren Consequenzen. Indess mit den Cerinthianern *Mayerhoffs* wird man sich schwerlich befreunden können. Denn einmal lassen sich die gnostischen Elemente des cerinthischen Systems bei unseren Irrlehrern nicht exegetisch feststellen; und dann spricht schon von vornherein das gegen diese Ansicht, dass *Cerinth*, wie *Mayerhoff* selbst bemerkt, nach *Epiph. adv. haeres.* XXVIII, V. die Beschneidung, auf das Beispiel Christi sich stützend, unverbrüchlich festhält, auch mit Unbeschnittenen durchaus nicht verkehren will (*Epiph.* a. a. O. II. u. IV.), während unsere Irrlehrer trotz ihres Judaismus auf die Beschneidung durchaus keinen Werth legen.

⁴⁷⁾ *Matthies* a. a. O. pag. 170.

des apostolischen Zeitalters herabdrücken und statt einer marcionistischen eine wesentlich judaistische Grundrichtung dieser Gnosis angedeutet finden. Gegen die Ansicht von der Entstehung des Gnosticismus, die oben mit den Worten von Reuß eingeführt ist, wird sich nun nichts Erhebliches einwenden lassen. Es giebt schon im apostolischen Zeitalter, sowie sich Heidenthum, Judenthum und Christenthum berühren, Anfänge der Gnosis, die sich in einem ununterbrochenen Entwicklungsprocess zu den vollen, reichgegliederten Systemen des zweiten Jahrhunderts ausbildeten. Baur selbst legt dafür ein vollgültiges Zeugniß ab⁴⁸⁾. Man würde also, wäre die fragliche Häresie wirklich diese primitive Gestaltung der Gnosis, aus der Polemik der Pastoralbriefe keine Instanz gegen ihre Authentie hernehmen dürfen, wie denn auch alle diese Gegner Baur's mit Ausnahme von Mayerhoff und de Wette⁴⁹⁾ die Pastoralbriefe für echt halten. Freilich ob wir in der That bloß lose, stoffartige Gebilde der Gnosis vor uns haben, oder die deutlichen Spuren der ausgebildeten Systeme des zweiten Jahrhunderts, die in der Darstellung des Verfassers nur leiser angedeutet wären, um den Widerspruch zwischen der fingirten Situation des Schreibers und dem Inhalt der Briefe nicht zu scharf und grell hervortreten zu lassen — das wäre der schwierigere, exegetische Theil der Untersuchung, der auf das Reine gebracht werden müßte, ehe zwischen den streitenden Parteien entschieden werden könnte. Indeß diese Untersuchung kann hier füglich unterbleiben, da eine gesunde Exegese weder *Baur* noch dessen *Gegnern* zugeben darf, daß es sich überhaupt um Gnostiker in den Pastoralbriefen handelt. Keiner der bisher angestellten Versuche, dem Wesen der in unsern Briefen bekämpften Häresie auf die Spur zu kommen, kann also als befriedigend gelten.

Eine sorgfältige exegetische Behandlung der einzelnen auf unsere Frage bezüglichen Stellen wird aber das schon oben ange-

48) Die christliche Gnosis 1835. pag. 36—68.

49) *de Wette*, (Exegetisches Handbuch II, 5. (2) 1847. pag. 120.) polemisiert gegen die Marcioniten *Baur's* und hält die Häresie für die ersten Anfänge der Gnosis, erklärt aber die Briefe doch für unpaulinisch und legt sie etwa an das Ende des saec. 1.

deutete Resultat erhärten, daß die Irrlehrer *Essener* sind, und damit hoffentlich alle hierher einschlagenden Beziehungen unserer Briefe in einer dem Zusammenhange derselben entsprechenden Weise deuten. Nur darf man die Bedeutung dieses Resultats für die Kritik der Pastoralbriefe nicht überschätzen. Allerdings, sind die Irrlehrer wirklich Essener, so *können* die Briefe — was nach Baur's Meinung ganz unmöglich wäre und durch die Annahme von Vorläufern der Gnostiker u. s. w. wenigstens nicht ganz sicher gestellt wird — sehr wohl in den Zeiten Pauli entstanden sein; denn der Essenismus ist älter als die Kirche. Auch die Vorschriften über Gemeindeverfassung, die Titus und Timotheus erhalten, würden diese Annahme nicht verbieten, weil Episcopat und Presbyterat in unseren Briefen, den Zuständen nur des apostolischen Zeitalters entsprechend, noch als ganz gleichbedeutend erscheinen. Allein die Authentie der Pastoralbriefe, die Wirklichkeit ihrer paulinischen Abfassung, hängt doch noch von der Lösung einer ganzen Reihe anderer Fragen ab, die durch unser Resultat wenig berührt werden. Diese Fragen müssen hier offen gelassen werden; indeß muß ich gestehen, daß mich ihr Gewicht auf die Seite derjenigen Exegeten drängt, welche den paulinischen Ursprung der Sendschreiben an den Timotheus und Titus nicht anerkennen. Sollte aber der Nachweis für unsere Behauptung allgemeinere Zustimmung selbst unter dieser Beschränkung der Tragweite unseres Resultats finden, so wird auf jeden Fall die kritische Frage, die sich an die Entstehung der Pastoralbriefe knüpft, bedeutend vereinfacht werden, da die Irrlehrer als Essener nicht mehr gegen Paulus in die Schranken gerufen werden können. Auch würde sich für die kirchlichen Einrichtungen, welche die Pastoralbriefe anordnen und besprechen, ein höheres Alter und damit eine an Gewißheit gränzende Wahrscheinlichkeit ihres apostolischen Ursprungs ergeben. Endlich wird auf die dunkeln Anfänge der ersten Sektenbildungen ein erwünschtes Licht sicherer Erkenntniß fallen.

II. Vorfragen.

Wir haben von den Irrlehrern aller drei Pastoralbriefe vorläufig wie von *einer* Sekte gesprochen; auch die bei weitem größere Zahl der andern Bearbeiter unserer Frage thut das, wie verschieden auch diese eine Sekte von den einzelnen bezeichnet sein mag. Könnten aber nach unseren Briefen nicht andere Irrlehrer in Kreta, anders geartete in Ephesus sein? Und wäre es nicht daneben noch möglich, daß selbst die Polemik je *eines* der drei Pastoralbriefe in ihren verschiedenen Sätzen auf ganz verschiedene häretische Gestaltungen in der Umgebung desselben Apostelschülers Rücksicht nähme? Diese Fragen drängen sich auf, weil namhafte Kritiker, wie Credner und Thiersch, den einheitlichen Charakter der fraglichen Häresie leugnen, und bedürfen der Erledigung, weil sich sonst unsere Annahme von vornherein bedeutende Einschränkungen gefallen lassen müßte.

Credner nimmt in den Pastoralbriefen vier Classen von Irrlehrern an. Im Briefe an den Titus sieht er in den Worten: *μάλιστα οἱ ἐκ περιτομῆς* (Tit. 1, 10), die einen Gegensatz zu andern, nicht aus der Beschneidung stammenden Irrlehrern enthalten sollen, jüdische *und* heidnische Häretiker bezeichnet. Die letztern habe der Apostel nicht näher geschildert, weil sie ihm selbst, dem Verfasser des Titusbriefes, in Folge seines kurzen, vielleicht nur einige Tage umfassenden Aufenthalts auf der Insel Kreta, nicht näher bekannt waren. Deutlich lasse sich aber die jüdische Partei der Irrlehrer aus der treffenden Skizze derselben Titus 1, 14. und 3, 9. als essenisch erkennen. Beide Classen der Irrlehrer seien aber noch wesentlich als außerhalb der christlichen Gemeinde stehend, also als rein heidnisch oder rein essenisch, zu denken¹⁾. Ganz anders verhalte es sich mit den Irrlehrern, die

1) Credner, Einleitung in's N. T. I, pag. 348. und 467 flgd. Die Hauptkennzeichen des essenischen Charakters der jüdischen Partei bilden für Credner ausser der Askese die *μάχαι νομικαί*, die auf die Streitigkeiten der Essener über das, was im Gesetz mosaisch oder nicht mosaisch sei, bezogen werden mußten.

in den Briefen an den Timotheus bekämpft werden. Hier sollen sich auch zweierlei Häretiker scheiden lassen. Die Hauptmasse derselben bestehe aus abgefallenen Christen, welche sich in unnütze theoretische Streitigkeiten über Sätze, die aus einer judaistischen Grundanschauung hervorgegangen seien, als Verirrte und Verblendete — so werden sie bezeichnet — verloren haben. Daneben werde noch vor einer andern Art von Irrlehrern gewarnt, die der Zukunft angehöre und erst der Parusie vorausgehen würde. In beiden Fällen seien jedoch die Irrlehrer, schon als abgefallene *Christen*, nicht mit denen des Titusbriefes zu confundiren²⁾.

Von diesen vier besonderen Classen von Häretikern entschwinden uns aber sofort zwei, wenn wir sie näher in's Auge fassen, um ihren eigenthümlichen Parteicharakter zu fixiren. Was ist denn das Charakteristische der heidnischen Irrlehrer des Titusbriefes? Von besondern Lehren derselben wird gar Nichts erwähnt, was auch Credner selbst angiebt und zu erklären versucht; ihre ganze Existenz ruht auf den Worten *μάλιστὰ οἱ ἐκ περιτομῆς*. Allein die Bedeutung dieser Worte ist von Credner auf jeden Fall überschätzt. Denn die Stelle Tit. 1, v. 10—16. will doch in ihrem Zusammenhang nur sagen: Die Häresie, welche nach den Vv. 14 und 15. einen rein jüdischen Charakter trägt, deßhalb auch unter der Beschneidung in Creta zuerst aufgetreten ist und hier noch immer die meisten Anhänger zählt — diese Häresie hat nach und nach auch bei der eingebornen kretischen Bevölkerung Boden gewonnen, weil der Nationalcharakter der Kreter diese für solche Einflüsse empfänglich macht. Um so mehr soll Titus die kretischen Christen³⁾ mit Strenge zurecht weisen, damit sie bei der gesunden Lehre verharren und sich nicht auch den Einflüssen dieser jüdischen Irrlehre hingeben. Demnach polemisiert der Brief an den Titus nur gegen *eine* Sekte, und zwar eine jüdische, denn das Lehrsystem, das im Schooß einer Sekte gepflegt wird, nicht die zufällige Abstammung einzelner Glieder derselben, entscheidet über den

2) Credner a. a. O. pag. 481 flgd.

3) Das Pronomen *αὐτοῖς* Tit. 1, 13. weist nicht auf die Irrlehrer, sondern auf die Gemeindeglieder, die in Gefahr standen, ihnen zur Beute zu werden.

Charakter der Sekte. Die Worte: *μάλιστα οἱ ἐκ περιτομῆς* deuten aber freilich an, daß diese Sekte auch unter den eingebornen heidnischen Kretern Proselyten gewonnen hatte, ein Umstand, der für die kretischen Gemeinden, welche durch die Bande der Nationalität mit diesen Proselyten zusammenhingen, die Gefahr des Abfalls näher rückte, und deßhalb wohl die stillschweigende Mit-erwähnung der früher heidnischen Anhänger der Sekte in dem fraglichen Ausdruck veranlaßt hat.

Auch die Irrlehrer der Zukunft, die Credner statuirt, lassen sich nicht als besondere Partei festhalten. Zwar wird I Timoth. 4, 1 ff. davon gesprochen, daß *ἐν ὑστέροις καιροῖς* die Gläubigen durch besonders gefährliche Irrlehrer verführt werden würden; und II Timoth. 3, 1 ff. davon, daß *ἐν ἐσχάταις ἡμέραις* die Menschen sich in einer traurigen sittlichen Verwilderung befinden würden, so daß sie, nach II Timoth. 4, 3. 4, in Folge ihrer Unsittlichkeit den Ernst der gesunden Lehre nicht mehr ertragen, sondern von der Wahrheit abfallen und zahlreichen Irrlehrern sich ergeben würden, die ihren Lüsten schmeichelten: aber alle diese Stellen in ihrem Zusammenhang gewürdigt, berechtigen doch eben so wenig dazu, besondere, von der Hauptmasse der Irrlehrer der Briefe an den Timotheus dogmatisch verschiedene Häretiker anzunehmen, die etwa erst in der Zukunft (*ἐν ὑστέροις καιροῖς* und *Ἔσται γὰρ καιρός* etc. II Timoth. 4, 3) oder, nach der genaueren Zeitbestimmung *ἐν ἐσχάταις ἡμέραις*, kurz vor der Parusie auftreten würden, als sie dazu veranlassen können, für diese Häretiker der letzten Tage einzelne Züge der Polemik unserer Briefe ausschließlich in Anspruch zu nehmen. Denn nach manchen Stellen erscheint die Häresie der Zukunft als bloße Fortsetzung der Irrlehre, welche schon die Zeiten des Verfassers unserer Briefe bewegt (II Timoth. 2, 16. 17; 3, 13). Darum wird der Abfall der letzten Tage auch nur mit starken, aber ganz vagen Zügen als Zunehmen der allgemeinen Unsittlichkeit geschildert (II Timoth. 3, 1 ff.); was von dogmatischen Irrthümern dieser späteren Irrlehrer etwa gerügt wird, die *μῦθοι* (II Timoth. 4, 4) und die dualistisch-asketische Weltansicht (I Timoth. 4, 3), sind ganz dieselben Irrthümer, welche Timotheus schon in seiner Umgebung bekämpfen soll (I Timoth. 1, 4; 2, 15). Namentlich aber — und das ist das eigentlich Ent-

scheidende, warum wir die Irrlehrer der Zukunft als besondere Partei streichen müssen — wird in keiner der prophetischen Warnungen, die mit ausdrücklicher Beziehung auf die Zukunft eingeführt werden, diese Beziehung festgehalten; jedesmal fällt der Verfasser ganz unvermittelt in die Schilderung seiner Gegenwart zurück.

So rechnet er II Timoth. 3, 6 seine schon vorhandenen Gegner zu der unsittlichen und sündhaften Generation, die er eben erst als ἐν ἐσχάταις ἡμέραις auftretend geweissagt hat; ja er verbietet dem Timotheus den Umgang mit diesen sittlich verwilderten Menschen, setzt also wiederum deren Dasein bereits voraus, ohne zu bedenken, in welchen Widerspruch er dadurch mit seiner Weissagung geräth, welche dieselben Menschen, die nach dem Verbote: καὶ τούτους ἀποτρέπου als Zeitgenossen des Timotheus erscheinen, erst für die fernste Zukunft angekündigt hat. Ein ähnlicher Widerspruch liegt in dem Abschnitt I Timoth. 4, 1—8 zu Tage. Hier prophezeit der Verfasser, daß in späteren Zeiten Irrlehrer durch die dämonische Macht der Lüge die Consequenzen des asketischen Dualismus bei einzelnen Gliedern der Gemeinde zur Geltung bringen würden; aber seltsamer Weise wird Timotheus zugleich aufgefordert, diesen Irrthümern, nach v. 5—8 schon damals wirksamen Potenzen, mit seiner Autorität entgegenzutreten. Auch eine Stelle, die für sich allein betrachtet allerdings auf die Zukunft gehen könnte, die prophetische Schlußwarnung des zweiten Briefes an Timotheus (4, 3. 4), scheint nach Analogie der oben erörterten Weissagungen weniger Gefahren, welche die Zukunft bringen wird, als gegenwärtige Nothstände beschreiben zu sollen. Wenigstens wird dem Timotheus diesen Uebeln gegenüber ein echt christliches Verhalten und treue Amtsführung eingeschärft; also muß wohl die Umgebung des Timotheus nach der eigentlichen Ansicht des Verfassers von diesen gerügten Zuständen nicht ganz unberührt sein. Selbst in einer einfachen Notiz, welche nur die Befürchtung ausspricht, daß die schon in den Zeiten des Schreibers wirksamen Irrlehrer in der Zukunft noch gottlosere Dinge behaupten und daß ihre Lehren wie ein Krebschaden um sich fressen würden (II Timoth. 2, 16. 17.), selbst hier wird die Beziehung auf die Zukunft nicht festgehalten. Denn der Verfasser fügt gleich hinzu,

daß Hymenäus und Philetus dieses traurige Ziel schon erreicht hätten, da sie bis dahin in ihrem Wahne fortgeschritten seien, die zukünftige Auferstehung des σώμα zu leugnen, und schon Anhänger um sich sammelten.

So scheint denn Alles, was von der Zukunft gefürchtet und geweissagt wird, eigentlich in vollem Maße schon in den Zeiten des Schreibers vorhanden zu sein. Die Häretiker der Zukunft als besondere Partei sind daher einfach auf Rechnung der Darstellung unseres Verfassers zu setzen. Theils mögen die traurigen Zustände seiner Zeit im Lichte der eschatologischen Betrachtung für das Auge des Verfassers wirklich einen riesigen Schatten in die Zukunft geworfen haben — aber dieses Schattenbild trägt dann nur die Züge des sich abschattenden Urbilds; theils mag der Verfasser absichtlich seine Beobachtungen vorhandener Gegensätze in die Form der Weissagung gekleidet haben, um nachpaulinische Zeiten in der einmal angenommenen Rolle des Paulus schildern zu können⁴⁾: in beiden Fällen dürfen wir mit Fug und Recht das, was von den Irrlehrern der letzten Tage erzählt wird, auf die Irrlehrer in den Tagen des Verfassers zurückführen.

Auch die beiden noch übrigen Sekten Credners, die Essener, welche der Brief an Titus bekämpft, und die abgefallenen judaistisch-agnostisirenden Christen, die in den Briefen an Timotheus bekämpften Gegner, werden sich zu einer Einheit zusammenschließen lassen; nur darf man die Einheit nicht so streng fassen, daß nicht Raum bleibt für relative Unterschiede zwischen beiden Gruppen, für Unterschiede, die nicht im Wesen der beiderseitig vorgetragenen irrigen Meinungen, sondern im verschiedenen Erfolg derselben ihren Grund haben. Denn unzweifelhaft hat Credner darin Recht, daß er die kretischen und ephesinischen Irrlehrer als Nichtchristen und abgefallene Christen von einander unterscheidet. Ausdrücke, wie: οἱ τινες περὶ τὴν ἀλήθειαν ἡστόχησαν (II Timoth. 4², 18), oder: ἦν (scl. γινῶσιν) τινες ἐπαγγελλόμενοι περὶ τὴν πίστιν ἡστόχησαν (I Timoth. 6, 21) und drgl. werden allerdings nur in den Briefen an Timotheus von den Irrlehrern gebraucht, während im

4) Vielleicht hat auf diese Form der Darstellung die Abschiedsrede Pauli an die Ephesinischen Presbyter Act. 20, 29. 30 eingewirkt.

Briefe an Titus die Gegner ganz außerhalb des Christenthums zu stehen scheinen. Aber ebenso unzweifelhaft fehlt Credner darin, daß er nun weiter schließt: also haben wir zwei ganz verschiedene Sekten vor uns, und daß er, dem entsprechend, dieselben Prädikate bei den ephesinischen Irrlehrern anders, als bei den kretischen erklärt. So soll die Rüge, sich nicht mit Genealogien zu befassen, in der Stelle I Timoth. 1, 4 auf unfruchtbares Grübeln über die Genealogien Jesu gehen, dieselbe Rüge der Beschäftigung mit Genealogien Tit. 3, 9 aber die unnütze Untersuchung der theokratischen Stammbäume im Auge haben. Ebenso sollen die Irrlehrer in Ephesus das Prädikat νομοδιδάσκαλοι nicht deßhalb erhalten (I Timoth. 1, 7), weil sie sich etwa mit dem mosaischen Gesetz beschäftigt hätten — denn das thaten sie nach Credners Meinung nicht, obwohl der Zusammenhang v. 7—11 doch unwidersprechlich darauf zu führen scheint —, sondern deßhalb, weil sie unter den Christen einen höhern Grad von Heiligkeit in derselben Weise in Anspruch nehmen, wie dies die jüdischen Gesetzeslehrer unter den Juden zu thun pflegten; ganz anders soll es sich aber mit den μάχαι νομικαί der Irrlehrer in Creta verhalten; diese Kämpfe sollen sich wirklich auf den Inhalt des mosaischen Gesetzes beziehen ⁵⁾. Allein wenn I Timoth. 1, 4—7 die γενεαλογίαι und die νομοδιδασκαλία ganz ebenso mit einander verbunden werden, wie sich Tit. 3, 9 die γενεαλογίαι und μάχαι νομικαί zusammenfinden, sollte man dann in Briefen, die jedenfalls in dieselbe Zeit gehören, die fast gleichlautenden Ausdrücke beider Stellen verschieden fassen dürfen? Gewiß nicht; die anerkannte Gleichförmigkeit der Irrlehre in allen drei Pastoralbriefen, welche von einer Hand und ungefähr in derselben Zeit verfaßt sein müssen, drängt vielmehr dazu, den von Credner an den Personen der Irrlehrer bemerkten Unterschied in anderer Weise zu erklären.

Die drei Pastoralbriefe sind gegen dieselbe Sekte gerichtet; aber jeder von ihnen zeigt uns diese Sekte in einem andern Stadium des Kampfes mit der christlichen Gemeinde. Der Titusbrief schildert einen ersten Versuch der Irrlehrer, ihre häretischen Lehren und Lebensordnungen einer christlichen Gemeinde aufzudrängen, aber

5) Credner a. a. O. pag. 467 flgd. vgl. mit pag. 486 ff.

bei der Gemeinde haben sie noch keinen Boden gefunden. Deßhalb wird die Irrlehre nicht als eine degenerirte Entwicklung des christlichen Glaubens dargestellt, sondern sie wird als etwas Fremdes, Jüdisches, diesem Glauben gegenübergestellt. Indeß manche Gemeindeglieder scheinen in Gefahr zu stehen, vom christlichen Glauben abzufallen, wofür die Mahnung spricht: $\Delta\iota' \eta\upsilon \alpha\iota\tau\acute{\iota}\alpha\nu \epsilon\lambda\epsilon\gamma\chi\epsilon \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma \alpha\pi\omicron\tau\acute{o}\mu\omega\varsigma, \acute{\iota}\nu\alpha \acute{\upsilon}\gamma\iota\alpha\acute{\iota}\nu\omega\sigma\iota\nu \acute{\epsilon}\nu \tau\eta \pi\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\iota$ ⁶⁾; einzelne sind gewiß schon gefallen, was aus der Stelle Tit. 3, 10 hervorgeht⁷⁾. So standen die Sachen in Kreta; schlimmer in Ephesus, wohin uns die beiden Briefe an Timotheus führen. Zunächst kommt der zweite dieser Briefe in Betracht, der auf jeden Fall früher als der sogenannte erste Brief an Timotheus geschrieben ist. Allerdings widerspricht eine solche Ordnung der Briefe der einstimmigen Tradition der alten Kirche; allein wenn Hymenäus in unserem zweiten Brief an Timotheus (2, 17) zwar als abgefallen, aber doch als noch in der Gemeinde stehend bezeichnet wird, während nach I Timoth. 1, 20 derselbe Hymenäus als schon excommunicirt erscheint: so muß der Brief, welcher das spätere Ereigniß der Excommunication noch nicht kennt, also unser zweiter Brief, wohl früher geschrieben sein, als der Brief, der sogenannte erste, welcher von diesem Ereigniß schon Kunde hat. Dazu kommt noch, daß im zweiten Brief die Häresie nicht so deutlich und ausführlich als im ersten Brief geschildert ist; auch das läßt für den sogenannten ersten Brief entweder ein vorangehendes deutlicheres und bestimmteres Hervortreten der Irrlehre oder wenigstens eine längere Beobachtung derselben von Seiten des Verfassers, für den zweiten

6) Tit. 1, 13. vergl. Note 3.

7) Der $\alpha\iota\epsilon\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma \alpha\upsilon\theta\eta\omega\pi\omicron\varsigma$, den hier Titus nach einer oder zwei Ermahnungen seinem Schicksal überlassen soll, ist nicht ein *Irrlehrer* — den Irrlehrern soll Titus viel energischer und kürzer gegenüber treten: $\omicron\upsilon\varsigma \delta\epsilon\acute{\iota} \acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\omicron\mu\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\nu$ (Tit. 1, 11) — sondern ein verführtes Gemeindeglied. Das stimmt sehr gut zur Wortbedeutung von $\alpha\iota\epsilon\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$. $\alpha\iota\epsilon\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ ist jeder, der zu einer $\alpha\iota\tau\epsilon\iota\varsigma$, zu einer Sekte, Schule, Fraktion gehört. In diesem Sinne kann der Ausdruck sehr wohl in das apostolische Zeitalter gehören ist also kein Kriterium des saec. 2. Für die Thätigkeit der Sektenstifter wird sonst in den Pastoralbriefen das Verbum $\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\delta\iota\delta\alpha\sigma\kappa\alpha\lambda\epsilon\acute{\iota}\nu$ gebraucht, wir erwarteten also als Bezeichnung eines Irrlehrers etwa den Ausdruck: $\alpha\upsilon\theta\eta\omega\pi\omicron\nu \acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\delta\iota\delta\alpha\sigma\kappa\alpha\lambda\omicron\upsilon\upsilon\tau\alpha$.

also wahrscheinlich eine frühere Abfassung voraussetzen, ehe diese für die Darstellung des ersten Briefes so günstigen Umstände eintraten.

Nach diesem zweiten Brief fand dieselbe Irrlehre, die in Kreta, zur Zeit des Briefes an Titus allerdings noch mit geringem Erfolg, aufgetreten war, in Ephesus einen viel günstigeren Boden. Ihre Anhänger versuchten deßhalb eine Fusion ihrer Dogmen mit christlichen Ideen — ob ergriffen von der Bedeutung der Erscheinung Christi oder aus Parteipolitik läßt sich nicht entscheiden — und erreichten dadurch, daß namhafte Glieder der Gemeinde, wie Hymenäus und Philetus⁸⁾, ihnen zufliehen. Eine solche Fusion war aber sehr leicht für Essener, wofür Credner die kretischen Irrlehrer hält und wofür man die Häretiker vorläufig einmal gelten lassen mag. Christenthum und Essenismus sind ja trotz der Grundverschiedenheit der beiderseitigen Principien, in manchen Außen-
dingen z. B. in der Verwerfung des jüdischen Opfercults, in dem Verbote des Eides u. s. w. bis zum Verwechseln ähnlich. Die Irrlehrer brauchten also nur die Messianität Jesu anzuerkennen, um für echte Christen zu gelten. Gegen diese geringe Concession, durch die eigentlich Nichts in ihrem Glaubenssystem geändert wurde, da die Essener als Juden die messianischen Hoffnungen ihres Volkes theilten, konnten sie dann unter christlicher Firma ihre häretischen Lehren in Umlauf setzen, von denen sie kein Jota aufzugeben brauchten, während allerdings die christlichen Dogmen eine durchgreifende Umgestaltung und Entleerung von ihrem eigentlichen Gehalt sich gefallen lassen mußten. Indeß unser

8) Ob *Hymenäus*, *Alexander* und *Philetus* fingirte Namen für die Irrlehrer sind, oder Namen damals wirklich existirender Hauptgegner des Verfassers der Pastoralbriefe, läßt sich nicht ganz sicher entscheiden; denn Genaueres wissen wir nicht über dieselben. Aber wenn man die Pastoralbriefe für unecht erklärt, wird man es wahrscheinlicher finden, dass der Verfasser fingirte Namen, die etwa aus den Zeiten Pauli in Ephesus bekannt waren, nicht seine eignen Zeitgenossen genannt haben mag. Indess selbst im Fall der Fiktion bleibt die ausdrückliche Erwähnung solcher Männer ein Zeugniß dafür, dass einflussreiche Glieder der Gemeinde abgefallen waren, ja dass zur Zeit des ersten Briefes schon mit Excommunication gegen dieselben vorgeschritten war.

zweiter Brief zeigt uns nur den Anfang dieses Prozesses; sei es, daß die Irrlehre erst eben aufzutauchen anfang, oder, daß unser Verfasser noch keine weitere Kunde hat. So scheinen die Häretiker mit ihren asketischen Grundsätzen, welche Tit. 1, 15. 16 schon an den kretischen Gegnern gerügt werden, damals in Ephesus noch nicht hervorgetreten zu sein; auch wird in unserem Briefe noch nicht die im Titusbriege (Tit. 3, 9) bekämpfte Beschäftigung der Irrlehrer mit Stammbäumen ausdrücklich erwähnt. Allein alle übrigen Züge der Polemik des Briefes an Titus finden sich in diesem frühesten Sendschreiben an Timotheus wieder⁹⁾, und auch das neue, eigene Prädicat unseres Briefes für die Irrlehrer — γόητες II Timoth. 3, 13 — wird in dem von Credner wenigstens für die *kretischen* Irrlehrer angenommenen Essenismus seine Erklärung finden. Gerade ihre essenischen Lieblingsmeinungen mögen die Irrlehrer also als Fundamentalsätze des Christenthums verkündet haben; denn eigentlich waren sie ja nicht, wie schon bemerkt, vom Essenismus zum Christenthum übergetreten, sondern hatten nur die Stelle ihres Glaubenssystems, welche bis dahin das Schattenbild eines noch zu hoffenden Messias einnahm, dem erschienen Christus eingeräumt, um von da aus das apostolische Christenthum in Essenismus zu verkehren. Ganz consequent fingen sie deßhalb auch damit an, die urchristliche Lehre von der Auferstehung des σώμα, den Kern der apostolischen Predigt, essenisch umzudeuten (II Timoth. 2, 18).

Wenn nun der Verfasser unseres Sendschreibens die Befürchtung ausspricht, daß die Irrlehre wie ein Krebseschaden um sich fressen würde (II Timoth. 2, 17.), so täuschte er sich hierin nicht. Nach beiden Richtungen hin, sowohl in der Verbreitung der essenischen Grundsätze in ihrem ganzen Umfang, als in der Verkehrung der christlichen Grundideen in Essenismus, ging die angebahnte Fusion weiter, wie der sogenannte erste Brief an Timotheus zeigt. Dieser Brief ist ein zweiter Versuch dem drohenden Abfall einer ganzen Gemeinde Schranken zu setzen; als erster, früherer

9) Man vergl. II Timoth. 2, 14. 16. mit Tit. 1, 10; II Timoth. 2, 23. mit Tit. 3, 9; II Timoth. 3, 6. mit Tit. 1, 11; II Timoth. 4, 4. mit Tit. 1, 14.

Brief giebt er sich aber, weil der Verfasser in seinem wirklich frühesten, unserem zweiten Brief die Situation in der Gefangenschaft Pauli nah vor dessen Tod gewählt und mit ergreifender Wahrheit geschildert hatte. Wollte er also noch ein Sendschreiben im Namen Pauli ausgehen lassen, so mußte er einen früheren Zeitpunkt im Leben des großen Apostels herausgreifen, an dem dieses geschrieben sein könnte; wir sehen also auf jeden Fall ein weiteres Entwicklungsstadium der Häresie in dem ersten Brief an Timotheus vor uns. Den christlichen Namen, widerrechtlich angemaßt auf Grund einer unechten Anerkennung der Messianität Jesu, haben die Irrlehrer beibehalten und vielleicht noch mehr Gläubige zum Abfall verlockt. Aber was für ein Christenthum verkünden sie! Zug für Zug entspricht dasselbe dem in Kreta verbreiteten Essenismus; auch die Askese und die Beschäftigung mit Genealogien haben sie jetzt in Ephesus zur Geltung gebracht¹⁰⁾. So scheint also die Einführung der essenischen Dogmen in das Christenthum hier wenigstens vollendet; aber auch die häretische Umbildung der christlichen Grundideen in Essenismus muß bis zu den letzten Konsequenzen fortgeführt gewesen sein. Denn nicht mehr handelt es sich um die Verfälschung einer einzelnen christlichen Lehre, wie im zweiten Brief an Timotheus (2, 18), sondern, wie man aus den Ausführungen unseres Briefes über den göttlichen Heilsrath und das Erlösungswerk, ja schon aus einigen damit verwandten Stellen im Titusbrief leicht heraushört, so scheinen die Irrlehrer sowohl die Theologie als die Christologie der Apostel alterirt zu haben und als Zweck der weltumfassenden Heilsanstalten Gottes, die in Christo realisirt wurden, nur das anzusehen, daß die dürftige Dogmatik und Ethik ihrer Sekte einigen wenigen Geweihten mitgetheilt würde¹¹⁾.

10) Man vergleiche I Timoth. 1, 4—7. 4, 7. 6, 20. mit Tit. 3, 9. 1, 10. 14; I Timoth. 4, 1—5. u. 8 mit Tit. 1, 15. 16; I Timoth. 6, 5 (*νομιζόντων πορισμὸν εἶναι τὴν εὐσεβείαν*) mit Tit. 1, 11. (*διδάσκοντες ἃ μὴ δεῖ ἀλοχροῦ κέρδους χάριν*).

11) Die ausführende Begründung zu diesen Sätzen und die Aufzählung und Würdigung der einschlagenden Stellen kann erst weiter unten, Abschnitt III, gegeben werden.

Zufolge dieser Ausführungen dürfen wir aber auch Credners abgefallene Christen der Briefe an Timotheus als besondere Partei streichen und behalten auch für die ephesinischen Irrlehrer, trotz ihrer äußerlichen Annahme einzelner christlicher Elemente, den Essenismus als Kern der Häresie übrig. Damit ist nun zunächst gegen Credner, welcher den Essenismus bei den kretischen Irrlehrern selbst anerkennt, die Einheit der in allen drei Pastoralbriefen bekämpften Häresie erwiesen. Indeß auch unsere Untersuchung kann dieses Resultat für sich in Anspruch nehmen; ruht sie doch auf dem Grundgedanken, daß alle Züge im Bilde der Häretiker sich aus dem Essenismus erklären lassen. Basirt also die angenommene Partei heidnischer Häretiker in Kreta bloß auf einer Ueberspannung des Ausdrucks *μάλιστα οἱ ἐκ περιτομῆς* (Tit. 1, 10); fließen die Irrlehrer der Zukunft bei genauerer Betrachtung mit denen zusammen, welche die Zeit des Verfassers der Pastoralbriefe bewegen; ist endlich der Essenismus weitherzig und doch zäh genug, um sich einzelne christliche Elemente anzueignen, ohne sein eigenstes Wesen preiszugeben: so mag auch der Verfasser dieser Abhandlung unbeirrt dadurch, daß es auf den ersten Blick so scheint, als ob zwischen einer jüdischen und einer christlichen Fraktion von Häretikern zu scheiden wäre, mit gutem Grunde die Irrlehrer der Pastoralbriefe so lange als eine einheitliche Partei betrachten, als sich nicht bei der späteren Deutung des Einzelnen irgend Etwas in der in den Briefen gegebenen Charakteristik der Häresie findet, was nicht im Begriffe des Essenismus aufgeht. So lange dürfen also auch bei der folgenden Untersuchung der einzelnen dogmatischen und ethischen Verirrungen der Irrlehrer die einschlagenden Stellen aller drei Briefe als gleichberechtigt neben einander gebraucht oder mit einander verbunden werden.

Auch die abweichende Auffassung von Thiersch, welche die Irrlehrer in drei Gruppen sondert¹²⁾, läßt dieses Verfahren zu Rechte bestehen; denn auch die von Thiersch gegebene Classification der Häretiker läßt sich nicht halten. Seine »Judaisten

12) Thiersch, Versuch zur Wiederherstellung etc. pag. 273.

mit allen Fehlern ihrer Nation« werden sich nämlich bei genauerer Betrachtung als Essener herausstellen; haben wir aber den Hauptstamm der Häretiker einmal als Essener erkannt, so werden nach unseren obigen Auseinandersetzungen die Ausdrücke der Briefe an Timotheus: οἵτινες περὶ τὴν ἀλήθειαν ἡστόχησαν (II. 2, 18) oder: ἦν (scl. γινῶσιν) τινες ἐπαγγελλόμενοι περὶ τὴν πίστιν ἡστόχησαν (I. 6, 21), oder: ἦν (scl. ἀγαθὴν συνείδησιν) τινες ἀπωσάμενοι περὶ τὴν πίστιν ἐναυάγησαν (I. 1, 19) u. s. w., aus denen Thiersch seine zweite Classe von Irrlehrern, abgefallene gnostische Christen, ableitet, uns nicht dazu zwingen, die hier bezeichneten Irrlehrer als wesentlich verschieden von der Hauptmasse der Häretiker zu denken. Auch die dritte von Thiersch statuirte Classe von Irrlehrern, die Goeten, lassen sich leicht bei den Essenern unterbringen, und so bleiben wir dabei, alle Irrlehrer der Pastoralbriefe als Anhänger derselben Häresie, als *eine* Partei zu bezeichnen.

Wie steht es aber mit der Voraussetzung, mit deren Hülfe wir die Einheit der in allen drei Pastoralbriefen bekämpften Häresie erwiesen haben? Sind im Essenismus wirklich die Elemente vorhanden, welche den Versuch, die Irrlehre der Pastoralbriefe aus demselben zu erklären, möglich erscheinen lassen? Finden sich also namentlich bei den Essenern Spuren heidnisch-dualistischer Askese und theoretischer Speculation, wie sie die Häretiker der Pastoralbriefe so offen an der Stirn tragen?

Diese Frage wäre freilich nach der älteren, von Gfrörer und Dähne vertretenen Anschauungen über den Essenismus, wonach derselbe ein Versuch ist, die Grundsätze der alexandrinischen Theosophie praktisch durchzuführen, eine ganz überflüssige; auch Zeller und Lutterbeck gegenüber brauchte sie nicht aufgeworfen zu werden, da der eine das asketische Judenthum und die alexandrinische Philosophie von der Aufnahme des neupythagoräischen Dualismus bei den Juden ableitet, der andere dieselben Erscheinungen auf das Eindringen altpythagoräischer Denkweise in das Judenthum zurückführt; man könnte also die oben erhobene Frage einfach bejahen und damit vorläufig die Möglichkeit eines Zusammenhangs der Irrlehrer der Pastoralbriefe mit dem Essenismus zugeben, bis die Wirklichkeit dieses Zusammenhangs im Einzelnen erwiesen wird.

Indeß so einfach liegt diese ganze Frage nicht mehr, weil man neuerdings die Essener für eine rein jüdische, ohne allen positiven Einfluß des Hellenismus entstandene Sekte erklärt und damit jede Möglichkeit, die Irrlehre der Pastoralbriefe aus dem Essenismus abzuleiten, gänzlich abgeschnitten hat. Wir müssen also diese der unseren entgegengesetzte Auffassung des Essenismus prüfen, um demselben wo möglich aufs Neue seine dualistisch-theosophische Basis zu vindiciren.

Am entschiedensten widerspricht unserer Meinung über den Essenismus Ewald, nach dessen Ansicht die Essener sich als reine Fortsetzung der Gesetzestreuen, der Frommen, der Chasidim¹³⁾ entwickelt haben. Diese sollen sich nämlich in den Zeiten, in welchen Judäa unter mannigfachem Wechsel seiner Herrscher eine Beute der Nachfolger Alexanders war, zu einer geschlossenen Partei verbunden haben, um dem Eindringen griechischer Sitte und griechischen Unglaubens, das von den fremden Herrn befördert wurde, und der schädlichen Vermischung des väterlichen Glaubens mit griechischer Philosophie, wie sie die Sadducäer¹⁴⁾ versuchten, Schranken zu setzen. In der makkabäischen Erhebung habe diese Partei ihre Triumphe gefeiert; dann aber, zur Herrschaft gelangt, sei sie in sich selbst uneins geworden. Die jüngere Fraktion derselben¹⁵⁾, der es hauptsächlich darauf angekommen sei, die eben über das Volk erworbene Herrschaft dauernd zu befestigen, habe die Frömmigkeit zu einer Art Kunst und Gewerbe gemacht und die minutiöseste Gesetzeserfüllung öffentlich zur Schau getragen, um durch den Schein der Heiligkeit der Masse zu imponiren; sie trage von nun an den Namen der Pharisäer. Aber gerade im Gegensatz gegen diese Veräußerlichung der Religion habe sich der ernster gesinnte Theil der sogenannten Frommen von ihr losgesagt und sei, weil die Gesellschaft und das öffentliche Leben von den Pharisäern beherrscht worden sei, in die Wüste geflohen, um hier, die alten Nasiräer nachahmend, in geräuschloser, inniger Frömmigkeit die strengste asketische Gesetzeserfüllung nicht bloß vom

13) Ewald, Geschichte des Volkes Israel III, 2. pag. 322.

14) Ewald a. a. O. pag. 314.

15) Ewald a. a. O. pag. 415.

Volke zu fordern, wie die Pharisäer, sondern in Wahrheit selbst zu üben. Diese letzte Partei sei die der Essener, welche vorzüglich in den wüsten Einöden an der nordwestlichen Seite des todten Meeres, erst später auch in den Städten gewohnt habe¹⁶⁾.

So Ewald; allein gesetzt auch, daß die Flucht der Gesetzestreuen in die Wüste den ersten Anstoß zu ihrer Umbildung in Essener gegeben hätte: so scheint doch die bloße Absonderung dieser Sekte von dem öffentlichen Leben nicht bedeutend genug, um die allbekannten auffallenden Abweichungen ihrer Glieder vom legalen Mosaismus zu erklären, zumal wenn wir mit Ewald die ersten Essener für die echten Träger und Fortsetzer der streng gesetzlichen Reform Esras zu halten hätten. Das scheint auch Ewald zu fühlen; denn mit den Worten, daß »die ungemeine Innigkeit des essenischen Lebens fast neue Götter suchte, und, wo sie solche zu finden meinte, mit Inbrunst umfing«¹⁷⁾, erklärt er selbst, freilich im Widerspruch mit seiner anfänglichen Darlegung des Ursprungs der Essener, daß auch Elemente eines ganz neuen religiösen Bewußtseins in den Formen des Essenismus ihren Ausdruck suchten. Als constitutiven, alle einzelnen Erscheinungen des essenischen Wesens mit Nothwendigkeit aus sich heraussetzenden Ausgangspunkt für die neue Sektenbildung darf man also die Ansiedelung der Gesetzestreuen in den Einöden am todten Meer nicht fassen. Ja man muß noch einen Schritt weiter gehen; man darf in diesem Vorgang nicht einmal den äußeren Anlaß zur Bildung der essenischen Partei finden wollen; denn die ganze Uebersiedelung läßt sich für die Zeiten des Ursprungs der Essener durchaus nicht erweisen. Vielmehr versichern Josephus und Philo gerade das Gegentheil¹⁸⁾: nach den Aussagen des Ersten wohnen die Essener nämlich in vielen einzelnen Städten von Palästina zerstreut und bewegen sich durch den lebhaften Verkehr zwischen den einzelnen

16) Ewald a. a. O. pag. 422.

17) Ewald a. a. O. pag. 428.

18) Ueber die Essener vrgl. *Joseph.* Bell. jud. II, VIII. *Archaeol.* XIII, V, 9. XVIII, I, 5. u. s. w.; *Philo* Quod omnis prob. lib. §. 12. 13. ed. *Richter* Tom. V, pag. 285 ff. und *Apologia pro Jud.* bei *Euseb.*, praeparat. evangel. VIII, 11.

Parteigenossen vielfach in der Oeffentlichkeit¹⁹⁾; nach Philo Bericht sind sie aber räumlich nicht einmal auf Palästina beschränkt, noch weniger auf die Einöden am todten Meer, sondern sogar in Syrien angesessen²⁰⁾; und wenn Philo von ihnen auch erzählt, daß sie die eigentlichen Städte wegen der in denselben herrschenden Sittenlosigkeit vermeiden, so bezeugt er doch, daß sie in Dörfern, in kleinen Ansiedelungen im Lande wohnen und mit Eifer Ackerbau und friedliche Gewerbe treiben²¹⁾. Der Widerspruch zwischen diesen beiden Berichten in Beziehung auf Stadt oder Land als Wohnplatz der Sekte wird sich der Sache nach wohl so ausgleichen, daß diejenigen Essener, welche Ackerbau trieben, auf dem Land, die Künstler und Handwerker unter denselben in den Städten sich niedergelassen haben; enig sind aber beide Berichte in der Hauptsache, daß jeder von ihnen den Essenern Wohnplätze und Beschäftigungen zuschreibt, welche die Ansiedelung in der Einöde als wesentliches Merkmal der Sekte ausschließen. Allein die Naturgeschichte des Plinius hat die Notiz, daß die Essener an dem westlichen Ufer des todten Meeres, wo dasselbe bewohnbar wird, sich niedergelassen haben²²⁾; und so möchte das, was Ewald, nur auf Plinius gestützt, als folgenschweren Anfang der Umbildung der Chasidim in Essener annimmt, eher den tragischen Ausgang der essenischen Genossenschaft bezeichnen, deren Reste nach der

19) *Joseph.*, Bell. jud. II, VIII, 4. *Μία δὲ οὐκ ἔστιν αὐτοῖς πόλις, ἀλλ' ἐν ἐκάστῃ κατοικοῦσι πολλοί.* u. s. w.

20) *Philo*, Quod omn. prob. lib. §. 12. *Ἔστι δὲ καὶ ἡ Παλαιστίνη καὶ Συρία καλοκαγαθίας οὐκ ἄγονος, ἣν πολυανθρωποτάτου ἔθνους τῶν Ἰουδαίων οὐκ ὀλίγη μοῖρα νέμεται. Λέγονται τινες παρ' αὐτοῖς ὄνομα Ἑσσαῖοι, πλῆθος ὑπὲρ τετρακισχίλιους κατ' ἐμὴν δόξαν, ...* u. s. w.

21) *Philo* a. a. O. *Οὗτοι τὸ μὲν πρῶτον κωμηδὸν οἰκοῦσι, τὰς πόλεις ἐκτρεπόμενοι, διὰ τὰς τῶν πολιτενομένων χειροήθεις ἀνομίας, ... ὧν οἱ μὲν γεωποιοῦντες, οἱ δὲ τέχνας μετίοντες ὅσαι συνεργάτιδες εἰρήνης, ἑαυτοὺς τε καὶ τοὺς πλησιάζοντας ὠφελοῦσιν.*

22) *Plinius*, nat. hist. V, 17. *Ab occidente littora Esseni fugiunt, usque qua nocent, gens sola et in toto orbe praeter ceteras mira, sine ulla femina, omni venere abdicata, sine pecunia, socia palmarum. In diem ex aequo convenarum turba renascitur large frequentantibus, quos vita fessos ad mores eorum fortunae fluctus agit. Ita per saeculorum milia incredibile dictu gens aeterna est, in qua nemo nascitur; tam fecunda illis aliorum vitae paenitentia est.*

Zerstörung des jüdischen Gemeinwesens und nach dem Uebertritt vieler ihrer Glieder zum (ebionitischen) Christenthum, ihr zweifaches Leid in die Wüste trugen²³).

Ewalds Darstellung des Essenismus vermag also wohl nicht, denselben als rein palästinensische, ohne Einwirkung des heidnischen Dualismus sich vollziehende Entwicklung des Judenthums aufzuzeigen.

Auch Reuß hält, wie Ewald, die Essener für eine rein aus dem Boden der mosaischen Grundanschauungen hervorgewachsene Sekte, nur führt er die Entwicklung, die Ewald durch die Einsamkeit des todten Meeres veranlaßt sieht, auf den Druck der Zeiten zurück²⁴). Unter der Herrschaft der Seleuciden, die schwer auf dem auserwählten Volke Gottes gelastet, habe sich nämlich die jüdische Religiosität, die bis dahin eine mehr abstracte, bloß nationale Haltung an sich getragen habe, zur tiefern, individuellen Frömmigkeit gestaltet; denn während man in den Zeiten des nationalen Glückes bloß das Verhältniß des ganzen Volkes zu Gott, seinem König, Herrn und Richter in das Auge gefaßt habe, sei in den Zeiten des Unglücks, in denen das Nationalbewußtsein überhaupt gebrochen sei, diese ganze Richtung der Frömmigkeit hinter einer andern zurückgetreten, der zufolge Einzelne in dem tiefen Gefühl der persönlichen, innigen Gemeinschaft mit Gott Trost für die Noth der Zeiten gesucht und gefunden haben. Nachdem man aber einmal die Süßigkeit dieses Trostes geschmeckt, habe man die Noth und die Armuth der äußeren Lage als Bedingung und Bewährung dieser innigen Frömmigkeit, sogar als verdienstlich Gott gegenüber angesehen. Deßhalb habe man angefangen, die Armuth freiwillig zu suchen, und diese freiwillige Armuth als die äußere Bethätigung der tieferen, individuellen Frömmigkeit zur Grundlage einer neuen religiösen Genossenschaft, der essenischen Sekte gemacht. Um die Armuth gänzlich durchzuführen habe sich die neue Sekte von der Welt, ja, angewidert von der Pracht des öffentlichen Gottesdienstes,

23) Vergl. überhaupt die Kritik der Ansichten Ewalds von Ritschl in den theologischen Jahrbüchern von Baur und Zeller, Jahrg. 1855. H. III. pag. 319—322.

24) Reuss, histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique. Tom. I, chap. IX, pag. 122—131.

selbst vom Tempelcult zurückgezogen und habe, nachdem Noth und Entbehrungen im Zeitbewußtsein einmal die religiöse Weihe erhalten hätten, eine ganze Reihe asketischer Enthaltungen an dessen Stelle gesetzt.

Auf diese Weise hat Reuß in der Entwicklung des reinen Mosaismus gewiß einen Punkt aufgezeigt, an den sich die Aufnahme mancher asketischen Lebensordnungen mit innerlicher Nothwendigkeit anknüpfen konnte; und so weit die Askese der Essener in freiwilliger Armuth und persönlichen Enthaltungen besteht, möchte sie immerhin daraus erklärt werden, daß der fromme Essener die Noth des Lebens, durch die er Gott inniger zu ergreifen gelernt hatte, gern getragen, freudig gesucht und freiwillig erschwert hätte, um nur den köstlichen Besitz der Gottesgemeinschaft nicht wieder zu verlieren. Aber die asketische Lebensordnung unserer Sekte besteht doch nicht bloß aus freiwillig auferlegten Enthaltungen, sondern daneben finden sich auch Vorschriften, die nicht in diese Kategorie gehören, wie die genauen Bestimmungen über Lustrationen und über eine gewisse äußerliche Reinheit, zu deren Erklärung also das von Reuß für den Essenismus aufgestellte Princip nicht ausreicht. Dazu kommt noch, daß in den Originalberichten über die Essener theoretische Ueberzeugungen der Sekte angedeutet werden, Lieblingssätze der Alexandriner, die sich auch nicht aus dem Princip der individuellen Frömmigkeit ableiten lassen, die aber immer, wo sie zur Geltung kommen, eine so ausgedehnte Askese zur Folge haben, daß auch die zuletzt erwähnten asketischen Vorschriften als ein Stück praktischer Durchführung dieser Grundsätze erscheinen würden: es scheint also, daß in diesen Ueberzeugungen, mit denen die Askese der Essener in ihrem ganzen Umfang sehr wohl harmonirt, nicht in der individuellen Frömmigkeit und in deren Bethätigung, der freiwilligen Armuth, die weder die Theorie, noch die ganze Praxis der Essener erklärt, die eigentliche Wurzel des Essenismus zu suchen ist.

Freilich wird Reuß das Vorhandensein dieser fremden alexandrinischen Theoreme im Essenismus nicht zugeben, obwohl er die bestimmten Zeugnisse des Josephus und Philo ²⁵⁾ dafür nicht aus-

25) *Josephus* bezeugt bell. jud. II, VIII, 11, dass die Essener den

drücklich zurückgewiesen, sondern nur übergangen hat; aber Ritschl, der in seiner schon erwähnten Abhandlung über die Essener den Versuch macht, diese Zeugnisse zu entkräften, tritt ihm hier ergänzend zur Seite. Wir müssen uns also mit Ritschl auseinandersetzen, um diese Instanzen gegen Reuß aufrecht zu erhalten und zugleich die neuste und scharfsinnigste Ableitung des Essenismus aus dem reinen, von alexandrinisch-dualistischen Elementen ganz unberührten Mosaismus abzuweisen.

Ritschl geht in seinen Untersuchungen über die Essener von einer Kritik der Ansichten Zellers über diese Sekte aus. Zeller läßt die Therapeuten und deren Abkömmlinge, die Essener, durch Aufnahme des neupythagoräischen Dualismus in das Judenthum entstehen²⁶⁾. Dieses Resultat scheint aber Ritschl hauptsächlich aus zwei Gründen nicht richtig. Einmal sind seiner Meinung nach die Essener bedeutend älter, als die Neupythagoräer, denn diese letzteren setze Zeller selbst nicht vor die christliche Zeitrechnung²⁷⁾, während das Bestehen der essenischen Sekte schon für die Zeiten des Makkabäers Jonathan (152—144 v. Chr.) von Josephus bezeugt werde²⁸⁾. Danach würden aber, auch wenn wir den Neupythagoräismus mit Zeller um das Jahr 50 v. Chr. setzten, die Essener wenigstens 100 Jahre früher, als die Neupythagoräer aufgetreten sein. Sollte jedoch diese allgemeine Angabe des Josephus über Entstehung der Essener auch zu hoch gegriffen sein, weil ja jede religiöse Partei sich gern ein möglichst hohes Alter zuschreibe, Josephus also von Mitgliedern der Sekte selbst falsch berichtet sein könne, so dürfe man doch dasselbe Urtheil nicht über ein

alexandrinischen Grundsatz gehabt, dass der Körper der Kerker der Seele sei; *Philo* (Quod omn. prob. lib. §. 12. *Richter* V, pag. 286), dass sie die aus Alexandria stammende allegorische Interpretation der Schrift gepflegt. Beide Zeugnisse müssen weiter unten genauer erörtert werden.

26) Zeller, die Philosophie der Griechen III, 2. pag. 593.

27) Genauer setzt Zeller die Neupythagoräer vor die Mitte, vielleicht schon bald nach dem Anfang des letzten vorchristlichen Jahrhunderts. A. a. O. pag. 499. Indess die 50 Jahre, die wir auf diese Weise für die Neupythagoräer gewinnen, reichen immer noch nicht aus, die Zeitbestimmung des *Josephus* für das Alter der Essener zu decken.

28) *Joseph* Archaeol. XIII, V, 9.

anderes Zeugniß des Josephus fällen; er erwähne ganz bestimmt einen Essener Judas, der zur Zeit des Königs Aristobulus (105 v. Chr.) den Tod des Antigonus, den jener ermorden ließ, richtig vorausgesagt habe²⁹⁾. Danach blieben die Essener immer noch wenigstens 50 Jahre älter, als die Neupythagoräer. Um diesen Zeitunterschied zwischen beiden Sekten weniger fühlbar zu machen, behauptete Zeller eine ziemlich gleichzeitige Entwicklung beider Richtungen aus dem einen Keim des heidnischen Dualismus; allein dadurch entstehe sofort ein zweites Bedenken gegen Zellers Ansichten. Wie kann, fragt Ritschl, der griechische Gedanke des Dualismus und der Askese überhaupt vom Judenthum aufgenommen werden, noch dazu unter der Modalität, daß er auf heidnischem Gebiete weder theoretische noch praktische Gestalt schon gewonnen habe? Vom Standpunkt des Judenthums aus könne doch wohl die Askese nicht durch den fremden, theoretischen, metaphysischen Dualismus, sondern umgekehrt dieser nur durch jene angeeignet werden. Gäbe es also auch eine dualistisch gefärbte essenische Askese, so müsse dieser eine rein innerjüdische asketische Entwicklung vorangehen; halte man aber diese zwei Stufen asketischer Entwicklung auseinander, so brauche man den Ursprung der palästinensischen Essener nicht in Aegypten zu suchen und könne auch den von Zeller verwischten Zeitunterschied zwischen Neupythagoräismus und Essenismus zu seinem Rechte kommen lassen³⁰⁾.

Was Ritschl hier postulirt hat, um die Aufnahme des heidnischen Dualismus in das Judenthum möglich zu finden, sucht er dadurch als wirklich zu erweisen, daß er die Essener selbst als die verlangte undualistische, rein jüdische Asketenpartei faßt, die eben als solche fähig geworden sei, später in Aegypten den heidnischen Dualismus in sich aufzunehmen, und dadurch erst in die allerdings mit dem Neupythagoräismus zusammenhängenden Therapeuten übergegangen sei. Zum Beweis für den ersten Theil dieses Satzes, um den es sich hier allein handelt, muß es Ritschl darauf ankommen, eine solche Grundidee für den Essenismus aufzusuchen, welche sich

29) *Joseph. Bell. jud. I, III, 5.*

30) Vergl. *Ritschl, a. a. O. pag. 316—319.*

leicht zur Askese entwickeln läßt, die ganze Sitte der Essener erklärt und zugleich ganz und rein dem Judenthum angehört. Diese Grundidee erschließt sich uns, nach Ritschl, durch die richtige Würdigung der essenischen Mahle, des eigenthümlichsten Instituts der Sekte. Diese Mahle sind Opfermahle; daraus folgt, sagt Ritschl, daß die Essener eine Priestergesellschaft sein wollen, welche auf Grund der prophetischen Vorschrift, daß das Gebet das wahre, gottgefällige Opfer der Lippen sei, ihre Opfer vollzieht und durch das allgemeine Priesterthum, an dem jedes Glied der Sekte Antheil hat, die altjüdische Idee des Priesterkönigreichs verwirklichen will. Sind die Essener aber Priester, so muß auch jeder derselben in seinem Leben die priesterliche Reinheit vollkommen zur Anschauung bringen; daraus erklärt sich die ganze asketische Praxis der Sekte, die asketisch wird, weil sie den Begriff der levitischen Reinheit noch überspannt. Ebenso hat aber jeder Essener auch Theil an der priesterlichen Würde; daraus ergeben sich die socialen Einrichtungen des Ordens: Verwerfung des Eides, dessen der Priester zu seiner Glaubwürdigkeit nicht bedarf; Verwerfung der Sklaverei innerhalb der Sekte, die dem Priester nicht ziemt; endlich Gütergemeinschaft, welche die innere Gleichheit der Ordensbrüder auch äußerlich darstellen soll³¹⁾.

Um diesen Beweis ganz sicher zu stellen, versucht es Ritschl schließlich, auch das, was man als die deutlichsten Zeugnisse für heidnisch geartete Sitte und Denkungsweise bei den Essenern auffassen könnte, theils aus dem Judenthum zu erklären, theils gänzlich hinwegzuräumen. Denn was man gewöhnlich für pythagoräischen Sonnenkult ausbebe, sei nur das nach dem allgemeinen Grundsatz der Sekte in Gebet verwandelte tägliche Morgen- und Abendopfer im Tempel, da es sich offenbar nicht um ein Gebet an die Sonne, sondern um die Zeitbestimmung für das Gebet handle; was Philo von den philosophischen Bestrebungen der Sekte erzähle, schließe die eigentliche Philosophie bei derselben aus, da Philo ja die Essener als Praktiker darstelle, die sich bloß um ethische Fragen kümmerten; auch die Stelle, welche derselbe Zeuge

31) Vergl. *Ritschl* a. a. O. pag. 323—337.

dafür beibringen solle, daß die Essener die allegorische Schriftauslegung der Alexandriner geübt, bewaise richtig verstanden gerade das Gegentheil; endlich weise auch die von Josephus den Essenern zugeschriebene Ansicht, daß der Leib der Kerker der Seele sei, nicht auf ein bei der Sekte gültiges, dualistisch gefaßtes Schema von Geist und Materie zurück, sondern gehöre in dieser dualistischen Gestalt wohl bloß der Darstellung des philosophischen Berichterstattens an; kurz — das ist das Resultat, zu dem Ritschl kommt — der Essenismus gehe aus einer rein jüdischen Entwicklung hervor, und sei so jüdisch, daß jede sichere Spur fehle, daß sich die palästinensischen Essener selbst später auf Grund ihrer asketischen Lebensrichtung eine dualistisch-philosophische Bildung angeeignet hätten³²⁾.

Allein der Beweis Ritschls für seine Erklärung des Essenismus, und damit diese Erklärung selbst, müssen als unzureichend in Anspruch genommen werden. Das soll zunächst an der von Ritschl gegebenen Deutung einer Notiz über die Sekte gezeigt werden, bei der es sich nicht um scharfsinnige Combination scheinbar entlegener Dinge handelt, die bei Ritschl, auch wo sie unrichtig ist, immer geistvoll bleibt, sondern bei der es einfach auf philologisch richtige Interpretation ankommt. Die Worte Philo's, in denen er die Beschäftigung der Essener mit der H. Schrift am Sabbath schildert: »Εἰς ὁ μὲν τὰς βίβλους ἀναγινώσκει λαβὼν, ἕτερος δὲ τῶν ἐμπειροτάτων ὅσα μὴ γνώριμα παρελθὼν ἀναδιδάσκει. Τὰ γὰρ πλεῖστα διὰ συμβόλων ἀρχαιοτρόπῳ ζηλώσει παρ' αὐτοῖς φιλοσοφεῖται.«³³⁾ — diese Worte faßt Ritschl als Zeugniß dafür, daß die Essener die allegorische Interpretation der Alexandriner gerade *nicht* geübt, trotzdem daß alle Welt sie bis dahin vom Gegentheil verstanden hat. Ritschl sagt nämlich, der logische Nachdruck liegt im ersten Satz auf ὅσα μὴ γνώριμα παρελθὼν; also wird in diesem Satz berichtet, daß alles Unverständliche in der Schrift bei der Auslegung übergangen sei. Wenn aber die allegorische Interpretation doch gerade an das Schwierige und

32) Vergl. *Ritschl* a. a. O. pag. 337—341.

33) *Philo*, Quod. omn. prob. liber §. 12. *Richter* V, pag. 286.

Unverständliche anknüpft und die darunter verborgene Wahrheit an das Licht zu bringen sucht, so scheint ὅσα μὴ γνώριμα παρελθών unzweifelhaft gegen diese Art der Interpretation zu sprechen. Bestätigt wird diese Meinung durch den zweiten Satz, der dieses Uebergehen des Unverständlichen bei der Schriftauslegung erklärt. Uebergangen wird das Schwierige, weil das Weisheitsstreben der Sekte nicht so sehr durch die Schrift, als durch altüberlieferte, feststehende σύμβολα vermittelt wird. Wenn nun auch σύμβολα an sich betrachtet von *Wahrheiten* verstanden werden kann, die in symbolischer Hülle im Schriftwort verborgen liegen, also durch Allegorie zu enträthseln sind, so ist dieser Sinn doch hier durch den Zusammenhang, durch ὅσα μὴ γνώριμα παρελθών, ausgeschlossen; das Wort σύμβολα muß also *Handlungen* bedeuten, die einen symbolischen Charakter an sich tragen. Dann stimmt die Erklärung trefflich zu der Erscheinung (ὅσα μὴ γνώριμα παρελθών), die erklärt werden soll: in solchen Handlungen, wohl in den essenischen Reinigungen, hat die altüberlieferte Weisheit der Sekte ihren symbolischen Ausdruck erhalten; um dieser symbolischen Handlungen willen haben die Essener gar nicht das Bedürfniß der tiefern, auf das Unverständliche gerichteten Schriftforschung — das ist nach Ritschl der wahre Sinn der Worte Philos, die so gefaßt allerdings *gegen* allegorische Interpretation bei den Essenern Zeugniß ablegen würden.

Aber sollte wohl der Begriff, auf dem der logische Nachdruck ruht, in einem Zwischensatz versteckt sein? Und darf der Satz τὰ γὰρ πλεῖστα etc. als Begründung für den eingeschobenen Participialsatz ὅσα μὴ γνώριμα παρελθών gefaßt werden, während das Verbum des Hauptsatzes ἀναδιδάσκει unmittelbar vorhergeht? Nach allen Regeln der Grammatik ist der Satz τὰ γὰρ πλεῖστα etc. vielmehr für die Worte ἕτερος δὲ τῶν ἐμπειροτάτων ἀναδιδάσκει erläuternde Begründung; den logischen Nachdruck hat aber gewiß nicht ὅσα μὴ γνώριμα παρελθών, das nur eine beiläufige Bestimmung zu ἀναδιδάσκει enthält, sondern ein Wort des Hauptsatzes, wohl der Genitiv τῶν ἐμπειροτάτων, der gegenüber dem nackten ὁ μὲν des ersten Gliedes zu ἕτερος bedeutungsvoll hinzutritt. Gerade dieser Zusatz bedarf *der* Erklärung, die im Satz mit γὰρ gegeben wird: der Erklärer muß eins der erfahrensten

Glieder der Sekte sein, weil die Weisheit derselben διὰ συμβόλων entwickelt wird, mit denen — was als Gegensatz aus ἐμπειρότατος herauszulesen ist — nicht jeder gewöhnliche Essener umzugehen versteht. In diesem Zusammenhang kann σύμβολα gewiß nicht auf die essenischen Reinigungen gehen; denn diese muß jedes Glied der Sekte gebrauchen, und jedes wird auch die Bedeutung dieser Handlungen gekannt haben; das fragliche Wort ist also von den *Wahrheiten* zu verstehen, die in symbolischer Hülle im Schriftwort verborgen liegen und nur von den ἐμπειρότατοι in feststehender, von den Vätern ererbten allegorischen Interpretation aus demselben entwickelt werden können. Die Instanzen, welche Ritschl gegen diese Deutung aus den Worten ὅσα μὴ γνώριμα παρελθὼν hernimmt, lassen sich nicht halten. Denn ὅσα μὴ γνώριμα ist nicht absolut von allem Dunkeln, Schwierigen und Unverständlichen in der H. S. zu verstehen, sondern es hat hier eine durch den Zusammenhang bestimmt begränzte, viel engere Bedeutung. Unsere Stelle gehört nämlich noch in die Reihe von Sätzen, in denen Philo die philosophischen Bestrebungen der Essener schildert. In diesen Sätzen wird berichtet, daß die Sekte den logischen Theil der Philosophie, als unnütz zur Erwerbung der Tugend, den Wortklaubern, den physischen Theil derselben, *als zu hoch für die menschliche Einsicht*, den Schwätzern überläßt, daß sie aber die Ethik mit Anschluß derselben an das väterliche Gesetz eifrig studirt³⁴). Danach scheint ὅσα μὴ γνώριμα dem bestimmteren Ausdruck τὸ Φυσικὸν, ὡς μεῖζον ἢ κατὰ ἀνθρωπίνην φύσιν zu entsprechen; der ganze Satz, um den es sich handelt, hat also den Sinn: Einer liest die Schrift vor, ein Anderer knüpft Belehrungen daran, bei denen er das, was auf die Physik Bezug hat, übergeht und sich auf die Ethik beschränkt. Die durch ὅσα μὴ γνώριμα παρελθὼν angedeutete Beschränkung des Inhalts dieser Lehrvorträge auf die Ethik schließt aber den Gebrauch der

34) Philo a. a. O. Φιλοσοφίας δὲ τὸ μὲν λογικὸν, ὡς οὐκ ἀναγκαῖον εἰς κτήσιν ἀρετῆς, λογοθήραις τὸ δὲ φυσικὸν, ὡς μεῖζον ἢ κατὰ ἀνθρωπίνην φύσιν, μετεωρολόχαις ἀπολιπόιτες, πλήν ὅσον αὐτοῦ περὶ ὑπάξεως θεοῦ καὶ τῆς τοῦ παντός γενέσεως φιλοσοφεῖται. Τὸ ἠθικὸν εὖ μάλιστα διακονοῦσιν, ἀλείπταις χρῶμενοι τοῖς πατρίοις νόμοις etc.

allegorischen Interpretation so gewiß nicht aus, als die Alexandriner vorzugsweise ihr System der Ethik durch diese Art der Auslegung aus dem väterlichen Gesetz ableiten³⁵⁾. Trotz der Worte ὅσα μὴ γνώριμα παρελθόντων wird also unsere Stelle als Zeugniß für den Gebrauch der allegorischen Interpretation bei den Essenern gelten müssen.

Haben aber die Essener ihre Ethik mit Hülfe der allegorischen Interpretation aus dem Gesetz entwickelt, so kann weder ihre Beschäftigung allein mit der Ethik, noch die Ableitung ihrer ethischen Principien aus dem Gesetz als Gegenbeweis gegen die gewöhnliche Annahme eines philosophischen Elements bei der Sekte gebraucht werden. Allerdings mag die oben aus Philo mitgetheilte Schilderung der philosophischen Bestrebungen der Essener darthun, daß diese sich nicht aus rein theoretischem Wissenstrieb mit Philosophie beschäftigt haben, und daß sie sich, wie alle Juden, an das Gesetz gebunden hielten; allein wenn die Allegorie bloß das Mittel ist, eine fremde philosophische Grundanschauung aus dem Buchstaben des A. T. mit Preisgebung seines eigentlichen Inhalts herauszulesen, so muß man gegen Ritschl auf das bestimmteste behaupten, daß die Essener trotz des väterlichen Gesetzes wenigstens auf die Grundsätze einer fremden, heidnisch-dualistischen Philosophie so lebendig eingegangen sind, daß sie in ihrer Sittenlehre die practischen Consequenzen dieser Grundsätze gezogen haben. Damit fällt aber auch *der* Einwurf gegen die Annahme alexandrinischer Elemente im Essenismus hinweg, den Ritschl aus der Art, wie Philo im Allgemeinen das philosophische Streben der Sekte umschreibe, hernehmen will.

Auch die Notiz des Josephus: Καὶ γὰρ ἑρῶνται παρ' αὐτοῖς (scil. τοῖς Ἑσσηνοῖς) ἡδε ἡ δόξα, Φθαρτὰ μὲν εἶναι τὰ σώματα καὶ τὴν ὕλην οὐ μόνιμον αὐτοῖς, τὰς δὲ ψυχὰς ἀθάνατους ἀεὶ διαμένειν, καὶ συμπλέκεσθαι μὲν ἐκ τοῦ λεπτοτάτου Φοιτώσας αἰθέρος, ὥσπερ εἰρκταῖς τοῖς σώμασιν ἰυγγί τινι

35) Man vergl. *Gfrörer*, Philo und die alexandrinische Theosophie I, pag. 415—471. *Dähne*, die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie I, pag. 341—423.

Φυσικῇ κατασπωμέναις³⁶⁾ etc. erhält nach den obigen Untersuchungen eine ganz andere Bedeutung, als Ritschl ihr zugestehen will. Offenbar begegnet uns in dieser Schilderung der essenischen Lehre vom Verhältniß zwischen Leib und Seele der ausgeprägteste Dualismus; daß die Seelen aus dem reinsten Aether des Geistes wie durch einen unwiderstehlichen Liebeszauber in die Körperwelt herabgezogen seien, daß der Körper der Kerker der Seele und, weil er der Materie angehöre, der Quell aller Sünde und alles Unvollkommenen sei — das sind bekannte Sätze der heidnisch-dualistischen und der jüdisch-alexandrinischen Philosophie. Haben die Essener diese Anschauungen wirklich gehabt, so können sie dieselben gewiß nicht aus dem palästinensischen Judenthum entwickelt, sondern nur von Alexandrien aus aufgenommen haben. Um diesem unbequemen Resultat aus dem Wege zu gehen, thut Ritschl diese ganze Nachricht des Josephus mit der Bemerkung ab, daß hier der Berichterstatter nicht zuverlässig sei; denn da Josephus im weiteren Verlauf der Darstellung, wie seine Schilderung vom Scheol und Paradies beweise, echtjüdische Vorstellungen in griechische Farben gekleidet habe, sei wohl auch aus den angegebenen, philosophisch gehaltenen Worten unserer Stelle nur der einfache, dem späteren Judenthum überhaupt geläufige Gedanke herauszulesen, daß das irdische Leben eine Knechtschaft sei, ein Gedanke, der noch längst nicht dazu ausreiche, den Essenern einen philosophischen Dualismus zuzuschreiben. Allein ganz abgesehen davon, daß die Ueberzeugung, das irdische Leben sei eine Knechtschaft, im palästinensischen Judenthum schwerlich so verbreitet war, als Ritschl annimmt, könnte doch der philosophische Gehalt der fraglichen Notiz des Josephus nur dann auf Rechnung des philosophischen Berichtstatters gesetzt werden, wenn man seinen Bericht aus dem organischen Zusammenhang mit den sonstigen Mittheilungen über die Essener herausreißt. Hätte Ritschl die oben besprochenen philonischen Stellen richtig gewürdigt, so wäre ihm die Darstellung des Josephus gewiß nicht befremdend erschienen. Bekanntlich hat sich die allegorische Interpretation unter den alexandrinischen Juden, von denen sie zuerst geübt ist, in dem Interesse entwickelt, daß

36) *Joseph. bell. jud. II, VIII, 11.*

man mit ihrer Hülfe den Widerspruch zwischen den heiligen Urkunden des alten Bundes und einer neu angeeigneten heidnisch-dualistischen Weltanschauung auszugleichen versucht hat. Wenn nun nach Philos Zeugniß feststeht, daß die Essener die allegorische Interpretation der H. S. in ihren gottesdienstlichen Versammlungen regelmäßig geübt haben, so müßten wir, auch ohne ein ausdrückliches Zeugniß dafür zu haben, dieses Verfahren aus der zu postulirenden dualistisch-philosophischen Grundanschauung der Sekte ableiten. Dieses ausdrückliche Zeugniß für den theoretischen Dualismus der Essener, was wir im andern Fall ergänzen müßten, giebt aber Josephus in der fraglichen Stelle und füllt damit eine wesentliche Lücke in den Berichten Philos aus; schon deßhalb muß dieses Zeugniß der Hauptsache nach treu sein. Damit steht es aber unentwäglich fest, daß man alexandrinisch-dualistische Elemente im Essenismus anzuerkennen hat.

Wollte man nun diesem Resultat gegenüber die Grundanschauung Ritschls über die Entstehung des Essenismus festhalten, so ließe sich etwa Folgendes sagen: Diese alexandrinischen Elemente sind nicht das eigentliche Princip des Essenismus, sondern sie bezeichnen nur eine spätere, mehr zufällige Veränderung der Sekte. Erst nachdem die reinjüdische asketische Lebensgewöhnung der Essener der Aufnahme dualistischer Anschauungen in das Judenthum den Boden bereitet hatte, mögen die Essener in Aegypten in die vorwiegend auf dualistischer Basis ruhenden Therapeuten ausgeartet sein, deren dualistische Anschauungen wohl den Uebergang zur jüdisch-alexandrinischen Philosophie bilden; dann haben diese Veränderungen der Sekte auch auf den palästinensischen Grundstamm derselben zurückgewirkt und auch diesem einige dualistische Elemente zugeführt. — Eine solche Auffassung der Verhältnisse würde auf den zweiten, oben mitgetheilten Einwurf, den Ritschl gegen die Ansichten Zellers über die Entstehung des Essenismus geltend macht, zurückgehen. Das gewöhnliche Judenthum soll ja ohne vorgängige Entwicklung zur Askese in engeren Kreisen nach Ritschls Meinung nicht fähig sein, den theoretischen, heidnischen Gedanken des Dualismus in sich aufzunehmen; also entstehen, meint er, die jüdischen Asketenparteien nicht aus dem heidnischen, in jüdische Formen eingelebten Princip des Dualismus, sondern umgekehrt,

von den Asketenparteien kann erst der Gedanke des Dualismus aufgenommen werden. Aber diese Sätze sind theils rein an sich betrachtet unrichtig, theils bestätigen sie sich namentlich nicht an den Eigenthümlichkeiten der essenischen Askese, die man nur aus dem Dualismus, nicht aus dem reinen Judenthum vollständig erklären kann.

Denn um einem großen Theil der Juden den Gedanken des Dualismus überhaupt annehmbar und vertraut zu machen, dazu genügte schon die Verpflanzung derselben nach Aegypten, die Lösung aus dem unmittelbaren Zusammenhang mit dem mosaischen Cultus, der Reiz und der Ruhm griechischer Bildung, welche die ägyptische Diaspora, durch Begünstigungen von Seiten der Ptolamäer in eine sorgenfreie äußere Lage versetzt, in Alexandria kennen und schätzen lernte. Auch fehlte es in dem väterlichen Gesetz nicht an einem Anschließungspunkt, an den die fremde Anschauung anknüpfen konnte. Durch das Gesetz und von da aus durch das ganze jüdische Leben zieht sich der Gegensatz von gesetzlich Reinem und Unreinem; im dualistischen Gegensatz von Geist und Materie erschien nun den Jüngern Mosis derselbe Gegensatz nur tiefer gefaßt und consequenter durchgebildet. Bei der Neigung der Juden in der Philosophie der Griechen nur einen Ausfluß aus dem A. T. zu sehen, konnte also ganz leicht der Begriff des Geistes an die Stelle des gesetzlich Reinen, die Materie an die Stelle des gesetzlich Unreinen treten; und dieser Vorgang fiel kaum als Neuerung in das Bewußtsein, da in der Allegorie das Mittel gefunden war, die neu erworbene Erkenntniß in der H. S. wiederzufinden. Um eine solche unvermerkte Verwechselung begreiflich zu finden, braucht man nur an die orientalischen Mönche zu denken; auch diese haben, ohne es selbst zu wissen und ohne daß die Zeitgenossen es rügten, an die Stelle des biblischen Gegensatzes von σὰρξ und πνεῦμα den heidnischen Gegensatz von Geist und Materie gesetzt und doch Jahrhunderte lang für die schönste Blüthe der orthodoxen Kirche gegolten! Hatte der Dualismus aber erst einmal theoretische Geltung bei den Juden gefunden, so war für ernste und energische Naturen unter derselben der Schritt zur durchgeführten Askese leicht und nothwendig; leicht: weil die ganze Nation schon durch das Verbot des gesetzlich Unreinen zu gewissen asketischen Ent-

haltungen gewöhnt war, deren Kreis jetzt nur erweitert zu werden brauchte; *nothwendig*: weil das Princip des Dualismus mit innerer Consequenz zur asketischen Praxis führt, und bei gewissenhaften Juden vermöge der theokratischen Verpflichtungen des heiligen Volkes kein Widerspruch zwischen religiöser oder religionsphilosophischer Erkenntniß und der Praxis des gewöhnlichen Lebens stattfinden durfte, also die praktischen Consequenzen des Dualismus gezogen werden mußten. Demgemäß bedürfen wir weder neben der im ganzen Volke lebendigen Beobachtung des Gegensatzes zwischen gesetzlich Reinem und Unreinem eine besondere Asketenpartei, welche diesen Gegensatz zu dem des priesterlich Reinen und des Profanen steigert und praktisch durchzuführen versucht, um die Aufnahme des theoretischen, heidnischen Dualismus von Seiten der Juden begreiflich zu finden; noch brauchen wir irgendwelche heidnische oder jüdische asketische Genossenschaft, auf deren wirksames Beispiel die Entwicklung des theoretischen Dualismus zur asketischen Praxis auch unter den alexandrinischen Juden zurückzuführen wäre.

Auf diese Weise ist gegen Ritschl zunächst die Möglichkeit sicher gestellt, daß die Juden bei ihrer ersten innigeren Berührung mit heidnischem Leben unmittelbar zum Dualismus und von da aus zur Askese kommen konnten. Also *könnten* auch die Essener, bei denen wir sichere Spuren der alexandrinischen Bildung gefunden haben, rein durch diese dualistischen Einflüsse auf das Judenthum entstanden und zu ihrem eigenthümlichen asketischen Gepräge gekommen sein. Aber nicht bloß die Möglichkeit, daß der aus dem Heidenthum stammende alexandrinisch-jüdische Dualismus das Princip der essenischen Sektenbildung sei, die Gewißheit davon läßt sich erweisen. Denn einerseits finden sich außer den schon oben als alexandrinisch erhärteten Eigenthümlichkeiten der Sekte noch andere Züge der essenischen Sitte, die sich gar nicht oder nur mit der größten Kunst durch die Hypothese Ritschls, aber leicht und einfach aus dem heidnischen Dualismus erklären lassen; andererseits liegt Nichts in der essenischen Praxis vor, das nicht auf den Dualismus zurückgeht, sondern zu seiner Deutung ein innerjüdisches Princip der Askese erfordert. Von den Zügen der erstbezeichneten Art finden sich namentlich zwei in der Sitte der Essener. Zunächst

ihr Sonnenkult. Darüber berichtet Josephus mit den Worten: Πρὸς γε μὴν τὸ Θεῖον ἰδίως εὐσεβεῖς· πρὶν γὰρ ἀνασχεῖν τὸν ἥλιον οὐδὲν Φθέγγονται τῶν βεβήλων, πατρίους δὲ τινὰς εἰς αὐτὸν εὐχὰς, ὥσπερ ἱκετεύοντες ἀνατεῖλαι³⁷⁾. Ritschl verneint freilich, daß in diesen Worten ein Zeugniß für essenischen Sonnenkult vorliege; schon als Juden, als Mosesjünger, meint er, konnten die Essener unmöglich die Sonne anbeten; dazu komme, daß Josephus selbst mit ὥσπερ auch bloß den *Schein* hervorhebe, daß das Gebet der Essener an die Sonne gerichtet sei und den Aufgang derselben erflehe. Sonnenaufgang und Sonnenuntergang werde in Wahrheit also bloß die Zeit des Gebetes bezeichnen, welches nach der prophetischen Idee, daß das Gebet Surrogat des Opfers sei, an die Stelle des täglichen Morgen- und Abendopfers getreten sei (Exod. 29, 39), und in dieser Gestalt, dem priesterlichen Charakter der Sekte entsprechend, von jedem Essener dargebracht werden müsse. Allein diese ganze Deduktion Ritschls scheitert an dem für ihn mißlichen Umstand, daß er die bezeichnenden Worte: εἰς αὐτὸν (scil. τὸν ἥλιον) in seiner Uebersetzung und Interpretation des vorliegenden Berichtes übersehen hat. Die Worte legen ein deutliches Zeugniß dafür ab, daß die Essener *zur Sonne* gebetet haben; der Satz ὥσπερ ἱκετεύοντες ἀνατεῖλαι kann dieses Zeugniß unmöglich umstoßen, vielmehr ist er als ein Versuch des Josephus anzusehen, das Faktum dieser Anbetung zu deuten. Diese Deutung führt sich aber so bescheiden mit ὥσπερ ein, weil Josephus der Natur der Sache nach nicht mehr als einen bloßen Versuch der Deutung geben kann, da ihm wahrscheinlich der Inhalt der von den Vätern ererbten, altheiligen Gebete, welche die Essener bei dieser Veranlassung brauchten, nicht genau bekannt war. Denn diese Gebete mögen ebenso wie die heiligen Bücher der Sekte, wohl schon deßhalb weil sie in diesen Büchern aufgezeichnet waren, und ebenso wie die Engelnamen mit zu den Dingen gehört haben, zu deren Geheimhaltung jeder neu in den Orden Eintretende mit furchtbaren Eidschwüren verpflichtet wurde³⁸⁾. Trotz des ὥσπερ bleibt also Josephus für das berichtete Faktum

37) Joseph. bell. jud. II, VIII, 5.

38) Joseph. bell. jud. II, VIII, 7.

selbst ein vollgültiger Zeuge; wie aber ist das Faktum zu erklären? Auf keinen Fall so, daß die Essener die Sonne selbst als Gottheit angebetet hätten; darin muß man Ritschl beipflichten. Die Sonne muß den jüdischen Essenern nur als das herrlichste Abbild der geistigen Lichtnatur des göttlichen Wesens erschienen sein; um den Aufgang des göttlichen Lichts in der Seele mögen sie gebetet haben³⁹⁾. Aber, weil das spätere Judenthum das Gebot: »Du sollst Dir kein Bildniß machen« streng beobachtet⁴⁰⁾, läßt sich auch bei dieser Auffassung der Sonnenkult aus rein jüdischen Anschauungen nicht ableiten. Nur im Heidenthum findet diese Form der Anbetung ihre Parallele; bei Pythagoräern und Orphikern wird unter dem Bilde der Sonne der reine, über alle Trübungen von Seiten der Materie hoch erhabene, alles Leben und Licht schaffende Gott verehrt⁴¹⁾. Von da aus müssen also die Essener

39) Diese Auffassung wird bestätigt durch die Mittheilung *Philos* über die Gebete der Therapeuten: „Sie beten täglich zweimal, des Morgens und des Abends, indem sie beim Aufgang der Sonne um einen wahrhaft glücklichen Tag bitten, dass nämlich ihr Geist mit himmlischem Licht erfüllt werden möge; beim Sonnenuntergang aber, dass ihre Seele, befreit von der sinnlichen Wahrnehmung und von der Last der sinnlichen Dinge, mit sich selbst zu Rathe gehen und so der Wahrheit nachspüren möge“. Diesen Bericht kann man nicht mit *Ritschl* für ein reines Phantasiestück *Philos* erklären, weil der Inhalt des angegebenen Gebets zu sehr dem Princip des Dualismus entspricht, das doch auch *Ritschl* für die Therapeuten anerkennt. Therapeuten und Essener sind aber, wenn sich der Dualismus der Essener nachweisen lässt, für eine Sekte zu halten, daher ist eine Erläuterung essenischer Zustände aus Eigenthümlichkeiten der Therapeuten und umgekehrt erlaubt (*Philo de vita contempl.* §. 3; *Richter* V, pag. 309).

40) *Joseph. contr. Apion.* II, 22 wird der jüdische Gottesbegriff entwickelt und als ein Hauptmerkmal desselben angegeben, dass ihm zufolge die Gottheit so erhaben und unbegreiflich sei, dass sie weder bildlich dargestellt, noch überhaupt ein Bild derselben auch nur gedacht werden könne. Die bezeichnenden Worte lauten: Πᾶσα μὲν γὰρ ὕλη πρὸς εἰκόνα τινὰ τούτου (scil. Θεοῦ), καὶ ἢ πολυτελής, ἄτιμος, πᾶσα δὲ τέχνη πρὸς μίμῃσεως ἐπίνουαν ἄτεχνος. Οὐδὲν ὁμοιον οὐτ' ἴδομεν, οὐτ' ἐπιννοοῦμεν, οὐτ' εἰκάζειν ἐστὶν ὅσιον.

41) *Diog. Laert.* VIII, 27 wird berichtet, dass Pythagoras die Sonne, den Mond, die Planeten für Götter gehalten habe. Diese Anschauung des Pythagoras ist dann von den Jüngern desselben nach einem Zuge zum Monotheismus hin zu der im Text angegebenen Idee vertieft. Vergl. *Baur*, *Apollonius von Tyana und Christus* pag. 223 ff.

diese Kultusform, die vortrefflich in ein System heidnisch-dualistischer Askese paßt, wohl mit vollem Bewußtsein ihrer symbolischen Bedeutung angenommen haben. Dann liegt aber in dieser täglichen Gebetsübung der Essener ein Zug ihrer Sitte vor, der mit dem von Ritschl angenommenen jüdischen Charakter der essenischen Askese gar Nichts zu thun hat, sondern sich nur aus der Aufnahme des heidnischen Dualismus bei der Sekte erklären läßt. Der zweite Zug der essenischen Sitte, der nur aus demselben Princip abgeleitet werden kann, ist die ängstliche Scheu, welche die Essener bei Verrichtung der natürlichen Nothdurft an den Tag legen. Nur vermöge der Reflexion auf die Unreinheit der Materie überhaupt konnten sie diesen allerdings bloß mit der leiblichen Seite des Menschen zusammenhängenden Vorgang für so verunreinigend halten, daß sie, nach dem Bericht des Josephus⁴²⁾, an den Sabbaten ihn ganz unterdrückten, an den andern Tagen aber ihn mit einer Reihe von Bräuchen umgaben, die uns folgendermaßen geschildert werden: Ταῖς δὲ ἄλλαις ἡμέραις βόθρον ὀρύσσοντες βάθος ποδιαῖον τῇ σκαλίδι, τοιοῦτον γάρ ἐστι τὸ διδόμενον ὑπ' αὐτῶν ἀξενίδιον τοῖς νεοσυστάτοις, καὶ περικαλύψαντες φοιματίῳ, ὥς μὴ τὰς αὐγὰς ὑβρίζοιεν τοῦ Θεοῦ, θακεύουσιν εἰς αὐτὸν, ἔπειτα τὴν ἀνορυχθεῖσαν γῆν ἐφέλκουσιν εἰς τὸν βόθρον, καὶ τοῦτο ποιοῦσι τοὺς ἐρημοτέρους τόπους ἐκλεγόμενοι. Καίπερ δὴ φυσικῆς οὐσῆς τῆς τῶν σωματικῶν λυμάτων ἐκκρίσεως, ἀπολούεσθαι μετ' αὐτὴν, καθάπερ μεμιαμμένοις, ἔσιμον. — lauter Gewohnheiten, die sich nur aus dem dualistischen Schauer vor Allem, was der Materie angehört, genügend erklären lassen. Ritschl muß auch diese Sitte auf eine Ueberspannung der Idee der priesterlichen Reinheit bei der Sekte zurückführen; oberflächlich die Sache angesehen, scheint das auch sehr wohl thunlich; ja man könnte sich sogar auf die dem Bericht des Josephus überraschend ähnliche Gesetzesstelle Deuteron. 23, 12—14, die Ritschl zwar übersehen hat, für diese Erklärung der oben beschriebenen essenischen Bräuche beziehen⁴³⁾. Allein durch diese Gesetzesstelle

42) Joseph. bell. jud. II, VIII, 9.

43) Deuteron. 23, 12. Καὶ τόπος ἔσται σοι ἔξω τῆς παρεμβολῆς, καὶ ἐξελεύσῃ ἐκεῖ ἔξω. 13. Καὶ πάροικος ἔσται σοι ἐπὶ τῆς ζώνης σου καὶ ἔσται

darf man sich nicht irre führen lassen. Denn abgesehen davon, daß die Vorschriften derselben nicht für das tägliche Leben gelten, wie die essenische Praxis, sondern nur für den Ausnahmefall, wenn die Juden im Kriege ein Lager beziehen, und daß sie sich für diesen Fall leicht aus gesundheitspolizeilichen Rücksichten erklären, sind die ähnlichen Satzungen der Essener auch in einem wesentlichen Punkte verschärft, der auf eine principielle Abweichung vom Mosaismus hinauskommt. Was nämlich im Gesetz nicht vorgesehen ist, daß bei Verrichtung der Nothdurft jede etwaige Blöße vor dem Tageslicht verhüllt wird, das wird dem Essener dadurch zur Pflicht gemacht, daß im betreffenden Fall das Oberkleid rings auf den Rand der Grube herabgelassen werden soll. Durch diese Praxis erhält aber die Zurückführung der essenischen Scheu in diesen Dingen auf den Sonnenkult, die Josephus ausdrücklich angiebt: »es geschieht dieses, damit *die Strahlen des Gottes* keine Unbilde erleiden«, ihre factische Bestätigung⁴⁴). Auch dieser Zug der essenischen Sitte kann also nur aus der Aufnahme altorphanischer Regeln, die auf Grund gleicher Verehrung der Sonne Aehnliches vorschreiben⁴⁵), erklärt werden; er geht demnach auf heidnischen

ὅταν διακαθίζανης ἔξω, καὶ ὀρίζεις ἐν αὐτῷ, καὶ ἐπαγαγὼν καλύψεις τὴν ἀσχημοσύνην σου. 14. Ὅτι κύριος ὁ Θεός σου ἐμπεριπατεῖ ἐν τῇ παρεμβολῇ σου ἐξελεῖσθαι σε καὶ παραδοῦναι τὸν ἐχθρόν σου πρὸ προσώπου σου. Καὶ ἔσται ἡ παρεμβολή σου ἁγία, καὶ οὐκ ὀφθήσεται ἐν σοὶ ἀσχημοσύνη πράγματος, καὶ αποστρέψει ἀπὸ σοῦ.

44) Joseph. a. a. O. Ταῖς δὲ ἄλλαις ἡμέραις βόθρον ὀρύσσοντες καὶ περικαλύψαντες θοιματίῳ, ὥς μὴ τὰς αὐγὰς ὑβρίζοιεν τοῦ Θεοῦ, θακύνουσιν εἰς αὐτόν. Darauf, dass die Sonne den Körper niemals entblösst sehen durfte, geht es wohl auch zurück, dass die Essener die Lustrationen bekleidet vornahmen. Joseph. a. a. O. §. 5 sagt: ζωσάμενοί τε σκεπάσασιν λινοῖς, οἷτως ἀπολούνται τὸ σῶμα ψυχροῖς ὕδασι. Vergl. a. a. O. §. 13 Schluss. Von ähnlichen Zügen im Sonnenkult der Bramanen berichtet Bohlen, das alte Indien I, pag. 139.

45) Man vergl. die treffende orphische Parallele bei Hesiod, Ἔργα καὶ Ἡμέραι vv. 725—730:

Μηδ' ἀντ' ἡελίου τετραμμένος ὀρθὸς ὀμιχεῖν
αὐτὰρ ἐπὴν κε δῖη, μεμνημένος, ἐς τ' ἀνιόντα.
Μήτ' ἐν ὁδῷ μήτ' ἐκτὸς ὁδοῦ προβάδην οὐρήσης,
μηδ' ἀπογυμνωθεὶς μακάρων τοι νύκτες ἔασιν
ἐζόμενος δ' ὅγε θεὸς ἀνὴρ πεπνυμένα εἰδώς,
ἧ ὅγε πρὸς τοῖχον πελάσας εὐεργέος ἀνλῆς.

Dualismus, mit dem der Sonnenkult seiner symbolischen Bedeutung nach organisch zusammenhängt, bei der Sekte zurück.

Mit welcher Folgerichtigkeit alle übrigen religiösen und socialen Einrichtungen der Essener ebenso leicht, wenn nicht leichter aus dem Princip des Dualismus, als aus dem von Ritschl angenommenen asketisch-priesterlichen Grundcharakter der Sekte abgeleitet werden können, bedarf keines weiteren Beweises; man mag die betreffenden Ausführungen bei Gfrörer, Dähne, Zeller oder Lutterbeck⁴⁶⁾ nachlesen. Nur ein Punkt der essenischen Sitte, die heiligen Mahle, gerade das höchste und eigenthümlichste Institut des Ordens, scheint außer etwa in der Wahl der Speisen und Getränke, von denen Fleisch und Wein ausgeschlossen waren, auf den ersten Anblick wenig mit dem Dualismus zusammenzuhängen, dagegen ganz direkt den priesterlichen Charakter der Sekte und damit auch die Durchführung der Idee der priesterlichen Reinheit als Princip der essenischen Askese zu bestätigen. Offenbar schildert Josephus diese Mahle als Kultushandlungen: das Versammlungshaus wird als Heiligtum bezeichnet, das kein Ungeweihter, nicht einmal ein Novize betreten darf; die Tischgenossen erscheinen nach einer unmittelbar vorausgehenden Lustration in priesterlicher Reinheit und im weißen, heiligen Priesterkleid, das nach dem Mahle wieder abgelegt wird; die Speise wird durch das Gebet der Priester zur Opferspeise geweiht; beim Mahle selbst herrscht das feierliche Schweigen und der Ernst des Gottesdienstes⁴⁷⁾. Was scheint also näher zu liegen, als die Consequenz Ritschls: die Essener sind eine Priestergesellschaft, ihr Ideal ist ein rein jüdisches, priesterliche Reinheit für jedes Glied der Sekte? Indeß die gottesdienstliche Bedeutung der essenischen Mahle zwingt uns noch keineswegs das von Ritschl geltend gemachte Princip der essenischen Sektenbildung auf; man braucht diese Mahle nur nach Analogie der therapeutischen Mahle aufzufassen⁴⁸⁾, so findet man in ihnen eine Nachbildung des

46) Vergl. *Gfrörer*, die alexandrinische Theosophie II, pag. 299 ff.; *Dähne*, die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie I, pag. 467 ff.; *Zeller*, die Philosophie der Griechen III, 2. pag. 583 ff.; *Lutterbeck*, die N. T.lichen Lehrbegriffe I, pag. 277 ff.

47) *Joseph.* bell. jud. II, VIII, 5.

48) *Philo*, de vita contempl. §. 8—21. (*Richter* V, pag. 317 ff.) Vergl. *Gfrörer* a. a. O. II, pag. 287—295.

Passahmahles, also auf jeden Fall eine gottesdienstliche Handlung und doch damit zugleich die verlangte Bethätigung der dualistischen Grundanschauung der Sekte. Denn weil Aegypten constant in der alexandrinischen Symbolik den Leib bedeutet⁴⁹⁾, und das Passah an die Erlösung aus der ägyptischen Knechtschaft erinnert, so feiert das Passahmahl im Sinn der allegorisirenden Alexandriner — und allegorische Interpretation üben die Essener ja auch — den Uebergang aus den Banden der Materie in das Reich des reinen Geistes. Auf diese Weise ließen sich auch die Mahle der Essener in das System einer dualistischen Askese einfügen; das Ziel dieser Askese würde dann täglich wenigstens in der Idee von jedem Gliede der Sekte ergriffen. Bei dieser Deutung der essenischen Mahle bliebe die Handlung eine gottesdienstliche, das Versammlungshaus ein Heiligthum, die Speise Opferspeise; dagegen symbolisirten die Lustrationen und die weißen Gewänder⁵⁰⁾, die im Text des Josephus übrigens auch nicht als priesterlich bezeichnet werden, nicht mehr den priesterlichen Charakter des Esseners, sondern die angestrebte Reinheit des Asketen, der sich von der Befleckung durch die Materie losmachen will. Alles dies würde aber mit der von Josephus gegebenen Schilderung der essenischen Mahle sehr wohl harmoniren; zudem würden die Priester der Sekte, wenn wir das allgemeine Priesterthum der Essener streichen, in die ihnen gebührende, vor den übrigen Tischgenossen bevorzugte Stellung einrücken, welche sie nach dem Bericht des Josephus wirklich einnahmen. Nur der Umstand könnte gegen diese Auffassung bedenklich machen, daß die Therapeuten nur an wirklichen Festtagen, am Sabbat und in besonders feierlicher Weise an jedem siebenten Sabbat, ein solches Passahmahl begangen hätten, während die Essener die Passahidee auf ihr tägliches Mahl übertragen haben

49) Philo, de migratione Abrahami §. 5. Αἴγυπτον, τὸν σωματικὸν οἶκον, οὐκ εἶναι οὐκ ἀνέχεται. (Richter II, pag. 297); vergl. Philo, de vita Mosis III, §. 24. (Richter IV, pag. 225). Ueber die allegorische Deutung des Passah vergl. Philo, quis verum divinarum haeres §. 40. Πάσχα δὲ ἐστίν, ὅταν ἡ ψυχὴ τὸ μὲν ἄλογον πάθος ἀπομαθεῖν μελετᾷ, τὴν δὲ εὐλογον εὐπάθειαν ἐκονοίως πάσχη. (Richter III, 43); vergl. Gfrörer a. a. O. I, pag. 468.

50) Auch Pythagoras und die Pythagoräer trugen weisse Kleider. Diog. Laert. VIII, 19. 35.

würden. Indeß die Erklärung für diese Erweiterung des therapeutischen Gebrauchs bei den Essenern liegt nah. Es ist jedesmal eine Inconsequenz, wenn der dualistisch gesinnte Asket dem Körper, dem Sitz der Sünde, Nahrung zuführt. Allein da die Therapeuten, welche den ganzen Tag über in himmlischer Ekstase ruhig in ihren Zellen lagen, es so weit gebracht hatten⁵¹⁾, daß manche von ihnen erst jeden dritten Tag, manche sogar erst jeden sechsten Tag das Bedürfniß nach Speise fühlten, daß alle aber außerordentlich wenig und dieses nur bei Nacht aßen, so konnten diese kleinen Abweichungen von der Theorie leicht übersehen werden. Dagegen führten die Essener ein höchst arbeitsames Leben, voll körperlicher Anstrengung; sie mußten also auch essen und thaten das täglich zweimal. Um nun diesen schreienden Widerspruch der Praxis mit ihrer Theorie auszugleichen oder weniger fühlbar zu machen, wurde alle Speise, welche der Essener zu sich nahm, unter den Begriff der Passahspeise gestellt, und so gerade in der Verletzung des asketisch-dualistischen Princips die Idee der Sekte gerettet; denn das Passah feiert ja die Befreiung von den Banden der Materie. Deßhalb durfte aber ein Essener auch bloß solche Speise genießen, die ein essenischer Priester bei den gemeinschaftlichen Mahlen zur Passahspeise geweiht hatte. Unglücklich der Essener, der wegen irgend eines Vergehens von der Sekte ausgeschlossen war! Da der Arme durch furchtbare Eidschwüre sich verpflichtet hatte, keine andere als essenische Passahspeise zu berühren, war er eine Beute des Hungers, wenn nicht die Sekte in seiner letzten Noth sich seiner erbarmte und ihn wieder aufnahm⁵²⁾. Also lassen sich auch die essenischen Mahle, und damit *alle* Züge der essenischen Sitte auf dualistische Grundanschauungen der Sekte zurückführen.

Wenn es nun, um das Resultat dieser Ausführungen zusammenzufassen, feststeht, daß das Judenthum möglicher Weise ohne vorgängige Entwicklung zur Askese das heidnische Theorem des Dualismus von Geist und Materie in sich aufnehmen und erst von da aus durch die consequente Entwicklung dieses Princips zur

51) *Philo*, de vita contempl. §. 4. (*Richter* V. pag. 311).

52) *Joseph.* bell. jud. II, VIII, 8.

Askese kommen konnte; und wenn im Essenismus wirklich Elemente vorhanden sind, die ihre einzig mögliche Erklärung in einer dualistischen Grundanschauung finden, wie der Gebrauch der allegorischen Interpretation des A. T., das dualistisch gefaßte Verhältniß von Leib und Seele, die Beschäftigung mit Philosophie, die deutlichen Spuren des Sonnenkults; wenn endlich *alle* übrigen Züge der essenischen Sitte sich leicht und natürlich aus derselben dualistischen Grundanschauung ergeben und zu ihrer Erklärung kein innerjüdisches Princip der Askese erfordern: so ist damit die von Ritschl zur Erklärung des Essenismus aufgestellte Hypothese vollständig widerlegt, und hoffentlich überzeugend nachgewiesen, daß die Entstehung der essenischen Sektenbildung darauf zurückgeht, daß der theoretische, heidnische Dualismus in den Schooß des Judenthums aufgenommen wurde und unter den Juden seine praktischen Consequenzen ausgelebt hat.

Freilich wird man den essenischen Dualismus nicht von Einwirkungen des Neupythagoräismus ableiten dürfen. Die genauen chronologischen Bestimmungen des Josephus über das frühe Auftreten der Essener verbieten in der That, wie Ritschl mit Recht gegen Zeller bemerkt, eine solche Annahme⁵³⁾ und drängen bei der unleugbar großen Verwandtschaft des Neupythagoräismus mit jüdisch-alexandrinischem Wesen vielmehr dazu hin, mit Ritschl nach dem Vorgang Georgiis in der Philosophie der Neupythagoräer das jüngere griechische Nachbild der jüdisch-alexandrinischen Theorie und Praxis anzuerkennen⁵⁴⁾. Indeß kann man nicht, wie Ritschl thut, aus diesem Umstand überhaupt weitere Consequenzen gegen die Annahme heidnisch-dualistischer Elemente im Essenismus ziehen. Denn der heidnische Dualismus hat nach den Nachweisungen von Gfrörer, Dähne und Lutterbeck⁵⁵⁾ schon viel früher, als der Neu-

53) *Ritschl* a. a. O. pag. 316 f.

54) *Ritschl* a. a. O. pag. 341 ff.

55) Alle drei sind darin einig, dass das Judenthum durch das Eindringen altpythagoräischer und platonischer Ideen den Dualismus in sich aufgenommen haben soll, nur fasst *Lutterbeck* die Sekten der Therapeuten und Essener, die er aus dieser Vermischung heidnischer und jüdischer Anschauungen ableitet, als Vorläufer der alexandrinischen Religionsphilosophie, während die beiden andern zuerst die alexandrinische Philosophie, dann erst die beiden

pythagoräismus entstanden ist, Eingang in das Judenthum gefunden. Schon unter den Ptolemäern muß sich, wie schon erwähnt, in Alexandrien durch die innige Berührung des Judenthums mit ägyptischem Heidenthum und mit griechischer Philosophie, namentlich mit altpythagoräischen und platonischen Ideen, in der lebendigen Reibung dieser Gegensätze *die* Mischung zweier Weltanschauungen vollzogen haben, welche in der jüdisch-alexandrinischen Philosophie, deren höchste und späteste Vollendung in den Schriften Philos vorliegt, ihren wissenschaftlichen Ausdruck fand. Aus dieser Philosophie, deren Anfänge weit über die von Josephus für das Auftreten der Essener gegebenen Zeitbestimmungen hinausreichen, stammen die dualistischen Elemente, die im Essenismus nachgewiesen sind; derselbe ist also ein Versuch eifriger Anhänger dieser Philosophie, welche ihr ganzes Leben von ihrer religiösen Erkenntniß bestimmen lassen wollten, die dualistischen Grundsätze des jüdischen Alexandrinismus praktisch durchzuführen.

Ist aber das Wesen des Essenismus in dieser Weise richtig bezeichnet, so ergeben sich drei für unsere Zwecke wichtige Folgerungen. *Einmal* sind dann im Essenismus wirklich theoretische und dualistisch-asketische Elemente vorhanden, welche einen Zusammenhang zwischen den Essenern und den dualistisch-asketischen Irrlehrern der Pastoralbriefe, die ja, wie die Essener, offenbar dem Judenthum angehören, wenigstens möglich erscheinen lassen. *Sodann* werden wir das Recht haben, die Schriften Philos auch an solchen Stellen, die nicht direkt von den Essenern handeln, nöthigenfalls zur Erläuterung essenischer Gebräuche und Anschauungen heranzuziehen; denn der Essenismus ist ja nur ein Versuch die alexandrinisch-jüdische Philosophie in den bestimmten Ordnungen einer Sekte praktisch durchzuführen. Wenn also irgend ein Zug im Bilde der Irrlehrer seine direkte Parallele auch nur in einer solchen Stelle Philos finden sollte, die ganz allgemeine Eigenthümlichkeiten der jüdisch-alexandrinischen Philosophie charakterisirt, werden wir doch nicht anstehen dürfen, diesen Zug für essenisch zu erklären, sobald er nur nicht in Widerspruch mit den be-

Sekten als Versuche diese Philosophie praktisch durchzuführen, entstehen lassen. Das Letztere ist wohl das Richtige.

stimmten Nachrichten des Philo und Josephus über diese Sekte steht, sondern sich irgendwie daran anknüpfen läßt. *Endlich* ergibt sich, daß die palästinensischen Essener und die ägyptischen Therapeuten im Wesentlichen eine Sekte sein müssen, da der Essenismus auf das nämliche Princip zurückgeht, was ohne Zweifel die Bildung der therapeutischen Genossenschaft bedingt⁵⁶⁾; mit Recht haben wir also die essenischen Mahle aus der Analogie der therapeutischen Passahfeier zu erklären versucht. Nur sind die Therapeuten unzweifelhaft älter, als die Essener. Denn wie in Aegypten zuerst die griechisch-jüdische Philosophie entstanden ist, so muß auch hier, nachdem die Theorie einmal die Gemüther ergriffen hatte, der erste praktische Versuch, die Grundsätze dieser Philosophie durchzuführen, ins Leben getreten sein; erst später kann dieselbe Theorie und Praxis, vielleicht erst durch die Praxis die Theorie, nach Palästina verpflanzt sein.

Trotz der Einheit beider Sekten ein Princip muß man aber gegen Ritschl dennoch auf den Namen Essener für die Irrlehrer der Pastoralbriefe bestehen. Denn die Consequenzen, welche die Therapeuten aus diesem Princip gezogen haben, machen es wahrscheinlich, daß die Sekte in ihrer specifisch therapeutischen Gestalt bloß in Aegypten vorkommt. Die Therapeuten haben nämlich den Begriff der asketischen Enthaltung bis dahin überspannt, daß sie absolut jede Beschäftigung mit Dingen dieser Welt untersagten und nur noch die *θεωρία*, die Contemplation, das philosophische Brüten, die mystische Ekstase, durch die der Mensch wenigstens geistig ganz den Banden der Materie entrückt wird, als ihrer würdig ansehen⁵⁷⁾. Diese äußerste Consequenz des asketischen Princip, die den Menschen zu voller Unthätigkeit verdammt, ist aber nur in engen Kreisen, unter der ägyptischen Sonne, bei

56) Die wesentliche Einheit beider Sekten ist durch *Gfrörer* a. a. O. II, pag. 299 ff. bewiesen; die Unterschiede, welche *Dähne* a. a. O. pag. 442 ff. geltend macht, sind nicht bedeutend genug, um die Einheit beider Sekten aufzuheben.

57) *Philo*, de vita contempl. (*Richter* V, pag. 304 ff.). Vergl. namentlich §. 3 (pag. 310): *Τὰς μὲν οὖν ἐξ ἡμέρας χωρὶς ἑκάστοι μονούμενοι παρ' ἑαυτοῖς ἐν τοῖς λεχθεῖσι μοναστηρίοις φιλοσοφοῦσι, τὴν αἴλειον οὐχ ὑπερβαίνοντες, ἀλλ' οὐδὲ ἐξ ἀπόπτου θεωροῦντες.*

ägyptischer Bedürfnislosigkeit und auf ägyptischem Boden durchführbar, weil sie hier für den dualistischen Asketen zugleich notwendig geboten ist, da Aegypten, das Land des Fluches, nach der constanten Typologie der Sekte das Bild des Leibes mit seinen Lüsten ist, der Asket also hier sich notwendig in die reine *Σεωρία* retten muß. Therapeuten werden wir also in Kreta und Ephesus, an den Sitzen der Irrlehrer, wo die Bedingungen für eine derartige schroffe Durchführung des asketischen Principes fehlen, nicht aufsuchen dürfen; fehlt doch auch in den Pastoralbriefen die Rüge der bloßen *Σεωρία* bei den Irrlehrern, denen vielmehr eine gewisse, ganz untherapeutische Vielgeschäftigkeit vorgeworfen wird⁵⁸⁾. Soll die in den Pastoralbriefen bekämpfte Häresie überhaupt auf den jüdischen Alexandrinismus zurückgehen, so muß sie der palästinsensischen Form desselben angehören, wie diese von den Essenern ausgebildet ist. Denn die Essener haben, verglichen mit den Therapeuten, gewisse Milderungen bei der Durchführung des asketischen Dualismus im Leben eintreten lassen: sie haben nicht jede friedliche Beschäftigung und nützliche Arbeit ausgeschlossen, sondern dieselbe nur geregelt und begränzt, weshalb sie auch von Philo als die Praktiker bezeichnet werden⁵⁹⁾; sie haben die eigentlich asketischen Enthaltungen so weit erleichtert, als sie es ohne Verletzung des Principes konnten; sie haben endlich ihre socialen Einrichtungen so modificirt, daß sich auf dieser Grundlage eine größere Sekte vereinigen konnte⁶⁰⁾. Nur in dieser milderen Form konnte aber der Natur der Sache nach der Alexandrinismus bei Gliedern der außerägyptischen Diaspora in der Umgebung des freien und maßvollen griechischen Lebens Princip religiöser Genossenschaften werden. In unserem concreten Fall wird sich diese Ansicht dadurch bestätigen, daß bei den Irrlehrern der Pastoralbriefe neben Zügen, die bloß im Allgemeinen mit der griechisch-

58) II Timoth. 3, 6.

59) Philo, de vita contempl. §. 1 (Richter pag. 304): Ἐσχαίων περί διαλεχθείς, οἱ τὸν πρακτικὸν ἐξήλωσαν καὶ διεπόνησαν βίον ἐν ἁπασιν etc.

60) So haben die Essener die Besitzlosigkeit des Einzelnen festgehalten, aber die Gütergemeinschaft bei der Sekte eingeführt. Philo, quod omn. prob. liber. §. 12 (Richter V, pag. 287). Πρῶτον μὲν τοίνυν οὐδενὸς οἴκλα τίς ἐστιν ἰδία etc.

jüdischen Philosophie zusammenhängen könnten, auch solche Eigenthümlichkeiten vorkommen, die eine specifisch-essenische Farbe tragen. Zugleich liegt aber in diesem Umstand ein bestimmter Grund dafür, daß man das Original der Irrlehre nicht etwa ganz unbestimmt im jüdischen Alexandrinismus, sondern speciell im Essenismus aufzusuchen hat. Auch psychologisch ist das Letztere wahrscheinlicher; freilich ist ja die alexandrinisch-jüdische Philosophie das Princip des Essenismus; aber erst da wird sie den offenen Kampf mit einer andern religiösen Gemeinschaft wagen, wo sie so sehr in Fleisch und Blut übergegangen ist, daß sie selbst praktische Gestalt gewonnen und eine Gemeinde von Bekennern um sich gesammelt hat. Mit diesen Ausführungen sind nun auch die Sätze, von denen der erste Abschnitt unserer Untersuchungen ausgegangen ist, hinlänglich gegen Ritschl gerechtfertigt.

Nur eine Instanz ließe sich vielleicht noch von vorneherein gegen unseren Versuch, die Häresie der Pastoralbriefe auf den Essenismus zurückzuführen, in ziemlich scheinbarer Weise erheben. Man könnte ja immerhin zugeben, daß der theoretische heidnische Dualismus das Princip der essenischen Sektenbildung ist, und demgemäß eine gewisse Aehnlichkeit zwischen den Irrlehrern der Pastoralbriefe und den Essenern bereitwillig anerkennen; dabei könnte man aber dennoch bezweifeln, daß kretische und ephesinische Irrlehrer nun auch wirklich Essener sind, weil man meint, die Essener local auf Palästina beschränken zu müssen. Diese Ansicht über die Essener, welche auf die bekannte Mittheilung des Plinius über dieselben zurückgeht⁶¹⁾, ist auch heute noch weitverbreitet; indeß wird es sich leicht darthun lassen, daß, wenn überhaupt die Essener die Grenzen Palästinas überschritten haben, namentlich in Ephesus und Kreta ein günstiger Boden für die Sekte war. Daß nun die Essener sich in der Diaspora verbreitet haben, dafür legt Philo ein Zeugniß ab, auf das schon oben gegen den Versuch Ewalds, den Essenismus aus der Ansiedelung der Gesetzestreuen in der Einsamkeit des todten Meeres zu erklären, hingewiesen ist⁶²⁾.

61) *Plinius* hist. natur. V, 17.

62) *Philo*, quod omnis prob. lib. §. 12. (*Richter* V, pag. 285). Ge-

Unser Gewährsmann erzählt nämlich, daß in Palästina und *Syrien* über 4000 Essener wohnten; was aber in *Syrien* geschehen konnte — daß hier der Essenismus unter der Judenschaft Wurzel schlug —, das war ebenso leicht in Kleinasien und auf den Inseln des Mittelmeeres möglich; tritt doch auch hier das Judenthum in die innigste Berührung mit griechischer Bildung, so daß sich überall, nachdem einmal in Alexandria das glänzende Vorbild dazu erschienen war, die eigenthümliche Vermischung zweier Weltanschauungen bilden konnte, welche als Theorie der Praxis der Essener zu Grunde lag. Wir dürfen also unbedenklich aus dem Zeugniß *Philos* folgern, daß der Essenismus überhaupt in der Diaspora Eingang gefunden hatte. Wenn dem so ist, läßt sich aber fast unzweifelhaft gerade in Ephesus eine solche Entwicklung des Judenthums zum Essenismus hin voraussetzen; denn hier waren alle Verhältnisse einer solchen Entwicklung günstig. Ephesus ist, wie Alexandria, ein Hauptsitz der heidnisch-griechischen Bildung; zugleich war schon seit den Zeiten der Seleuciden die Blüthe der babylonischen Judenschaft nach den Küsten Kleinasiens herabgezogen⁶³⁾ und hatte sich anfangs unter griechischem, dann unter römischem Schutz fast in allen Städten Vorderasiens, namentlich auch in Ephesus, eine geachtete und behagliche Existenz gegründet. So findet sich schon in den Zeiten Hyrkans I. ein Dekret der ephesinischen Behörden, das den Juden in ihrer Stadt als römischen Bundesgenossen volle Religionsfreiheit und Verwaltung nach eignen Gesetzen zuge-

wöhnlich macht man noch ein anderes Zeugniß *Philos* für diesen Satz geltend. Er berichtet von den Therapeuten: Πολλαχοῦ μὲν οὖν τῆς οἰκουμένης ἐστὶ τοῦτο τὸ γένος. Ἐδεῖ γὰρ ἀγαθοῦ τελείου μετασχεῖν καὶ τὴν Ἑλλάδα καὶ τὴν Βάρβαρον. De vita contempl. §. 3. (*Richter* V, pag. 308). Da nun die Therapeuten in ihrer specifisch-therapeutischen Gestalt sich nur in Aegypten finden können, die Essener aber im Wesentlichen mit den Therapeuten eins sind, auch a. a. O. (Quod omn. prob. lib. §. 12.) geradezu θεραπευταὶ θεοῦ genannt werden: so sieht man diese Worte *Philos* als Zeugniß für die weite Verbreitung der Essener an. Nur hat man dabei übersehen, dass θεραπευτής bei *Philo* gewöhnlich als nom. appellativ. gebraucht wird und den echten, asketischen Verehrer Gottes bezeichnet. *Philo* hat also an dieser Stelle wohl an heidnisch-philosophische Asketen gedacht.

63) *Jost*, Geschichte der Israeliten Tom II, pag. 269 ff.

steht ⁶⁴⁾; dieselben Rechte wurden später auf Verwendung Herodes des Großen den kleinasiatischen Juden durch Agrippa aufs Neue bestätigt ⁶⁵⁾. Dazu stand die ephesinische Judenschaft durch den Handel mit dem alexandrinischen Weltmarkt in Verbindung. Sollten nun nicht von den Juden mit den Handelsgütern des Orients auch die geistigen Schätze ihrer alexandrinischen Brüder nach einem Orte ausgeführt sein, dessen Zustände Zug für Zug den Zuständen des Mutterlandes des Essenismus entsprechen? Gewiß ist diese Annahme nicht zu kühn; kaum bedürfen wir daneben noch die Notiz der Apostelgeschichte ⁶⁶⁾, daß Apollos, der gelehrte Alexandriner, Ephesus zu seinem Aufenthalt wählte, um die Bekanntschaft mit der alexandrinisch-jüdischen Philosophie und mit der praktischen Gestaltung derselben im Essenismus bei den ephesinischen Juden wahrscheinlich zu finden. Noch wahrscheinlicher lassen sich in Kreta Essener nachweisen. Derselbe Strom der jüdischen Einwanderung, der Kleinasien überschwemmte, hatte auch die Inseln der griechischen Meere mit Juden angefüllt. Namentlich mußte Kreta für diese Wanderer anziehend sein; denn hier fanden von Alters her Fremde gastliche Aufnahme und ehrende Auszeichnung ⁶⁷⁾; gab es doch in den meisten Städten der Insel ein eignes Fremdenquartier (ὁδὸς ξενική), das unter den besonderen Schutz der Gesetze gestellt war ⁶⁸⁾; dazu lag die Insel für den Handel äußerst bequem. Eine große Zahl der Juden siedelte sich deßhalb in Kreta an und wurde unter dem Schutz der Gesetze bald so reich, daß der bekannte Pseudoalexander, ein Betrüger, der sich für den ermordeten Alexander, den Sohn Herodes des Großen und dessen erster Gemahlin Mariamne ausgab, gerade von seinen Glaubensgenossen in Kreta das nöthige Geld erhielt, um seine Sache in Rom zu betreiben ⁶⁹⁾. Juden, unter denen der Essenismus Aufnahme finden konnte, waren also in Kreta in hinreichender Anzahl vor-

64) *Joseph.* archaeol. XIV, X, 25. vergl. *Ewald* a. a. O. III, 2, pag. 413. Anm. 2.

65) *Joseph.* archaeolog. XVI, II, 3—5.

66) *Act.* 18, 24.

67) *Hoeck*, Creta III, pag. 422.

68) *Hoeck*, a. a. O. III, pag. 449—453.

69) *Joseph.* bell. jud. II, VII, 1; archaeol. XVII, XII, 1.

handen; auch waren sie in einer solchen Lage, daß sie über die Bedürfnisse des Tages hinaus sich um geistige Interessen kümmern konnten. Zugleich war aber Kreta ein Hauptsitz der asketischen Pythagoräer; nicht bloß Epimenides, der Kreter, wird mit den orphischen Pythagoräern in Verbindung gebracht⁷⁰⁾, überhaupt hatte das orphisch-pythagoräische Wesen in weiten Kreisen der kretischen Bevölkerung Boden gefunden⁷¹⁾. Nun ist die dualistische Grundanschauung des Essenismus hauptsächlich auf die Aufnahme orphisch-pythagoräischer Elemente in den Schooß des Judenthums zurückzuführen; wenn diese Elemente aber durch Vermittelung der Alexandriner sogar in das starre, abgeschlossene palästinensische Judenthum eingedrungen waren, sollte sich dann die kretische Judenschaft, welche orphische Ideen fast mit der Luft, welche sie athmete, einsog, dem Einfluß derselben entzogen haben? Alles dies weist aber darauf hin, daß Kreta ein Hauptsitz des Essenismus gewesen sein muß. Denn nicht bloß werden die Juden in Creta durch den Einfluß der kretischen Orphiker mit dem Essenismus vertraut geworden sein, umgekehrt werden auch die kretischen Orphiker durch den Einfluß jüdischer Anschauungen dem Essenismus näher gekommen sein. Sollten sich also die Irrlehrer in Kreta wirklich als Essener herausstellen, so wird klar, warum der Verfasser des Titusbriefes auch von heidnischen Anhängern derselben sprechen kann, und warum er den Titus darauf aufmerksam macht, daß die Kreter für diese Häresie besonders empfänglich seien⁷²⁾.

So viel wird aber auf jeden Fall ein sicheres Resultat dieser Auseinandersetzungen sein, daß wir eigentlich erwarten müssen, in Kreta und Ephesus, in den Gegenden, in denen die Irrlehrer der Pastoralbriefe ihr Wesen treiben, Essener zu finden; unsere Irrlehrer sind diese Essener; das wird der folgende Abschnitt unserer Untersuchung zu zeigen haben.

70) *Hoeck*, a. a. O. III, pag. 246. 256. 284.

71) *Hoeck*, a. a. O. III, pag. 323—326.

72) *Tit.* 1, 10—16.

III.

Zurückführung der einzelnen Züge im Bilde der Häretiker auf Essenismus.**1. Die Stammbäume.**

Schon öfter ist auf die Bedeutung hingewiesen, welche die *γενεαλογίαι* (I Timoth. 1, 4. Tit. 3, 9.) im System der Häretiker zu haben scheinen; sie sind entschieden das Eigenthümlichste von dem, was uns aus der Doktrin der Irrlehrer berichtet wird; an ihnen muß sich also vor Allem der Essenismus klar erweisen lassen.

Am einfachsten würde die Sache für uns liegen, wenn wir die Genealogien, die in den Gemeinden von Kreta und Ephesus Streitfragen erregten, mit Michaelis und Heinrichs für essenische Engelstammbäume erklären dürften; wir würden damit ein ganz direktes Zeugniß für die essenischen Anschauungen der Irrlehrer gewonnen haben. Allein ganz abgesehen davon, daß wir dann den Genitiv *τῶν ἀγγέλων* im Text erwarten müßten, weil *γενεαλογία* ohne nähere Bestimmung zunächst nur die Reihenfolge menschlicher Geschlechter bezeichnet, findet sich auch nirgends eine Spur davon, daß die Essener emanatistische Theorien mit ihrer Lehre von den Engeln verbunden hätten; vielmehr berichtet Josephus nur, daß die Essener die Engelnamen als etwas besonders Hohes und Heiliges geheim gehalten hätten¹⁾; und der Colosserbrief, der ausdrücklich auf essenischen Engelcult einzugehen scheint, verbietet nur die *ἰρησκεία τῶν ἀγγέλων*, schweigt aber von Engelstammbäumen²⁾, ein Umstand, der sich nicht erklären läßt, wenn die Essener mit ihrer Engellehre wirklich emanatistische Theorien verbunden hätten, und der Ausdruck *γενεαλογίαι* für diese so sehr terminus technicus bei der Sekte geworden wäre, daß er auch ohne den erklärenden Zusatz *τῶν ἀγγέλων* allgemein verständlich gewesen sein würde. Wir müssen also vom Himmel auf die Erde herabsteigen und sehen, ob sich der Grundbedeutung von *γενεαλογίαι*, menschliche Geschlechtsregister, kein passender Sinn abgewinnen läßt.

1) *Josephus*, bell. jud. II, VIII, 7.

2) *Coloss.* 2, 18.

Man könnte zunächst an die Geburtsgeschichte Christi denken; die von einander abweichenden Geschlechtsregister der Evangelisten, welche die davidische Abstammung Jesu nachweisen sollen, und daneben vielleicht noch andere Geschlechtsregister desselben Inhalts, welche sagenhaft ausgeschmückt in der Tradition überliefert wurden (μῦθοι), könnten in den Gemeinden Gegenstand von Controversen (ζητήσεις) geworden sein, die der Verfasser der Pastoralbriefe als unnütz und unerbaulich hätte rügen wollen. So faßt Credner wenigstens I Timoth. 1, 4 γενεαλογίαι. Daß Streitigkeiten der Art entstehen konnten, zeigt die epistola Julii Africani ad Aristidem³⁾; danach beschäftigten die Diskrepanzen zwischen den verschiedenen Relationen der Genealogie Jesu die Theologen so lebhaft, daß Julius Africanus selbst, um den Streit der Meinungen zu schlichten, die Annahme mehrerer Leviratsehen in der Reihenfolge der Geschlechter zur Lösung der Widersprüche empfiehlt. Allein schon das steht dieser Annahme entgegen, daß dieselben streitigen Genealogien, mit denen sich die rein-jüdischen Irrlehrer in Kreta befaßten, unmöglich die Geburtsgeschichte Jesu zu ihrem Gegenstand haben konnten. Und wenn man auch den Umstand nicht allzusehr pressen darf, daß der Genitiv Ἰησοῦ fehlt, da γενεαλογίαι einen technischen Sinn erhalten haben könnte, so scheint doch der ganze Zusammenhang unserer Stelle der Crednerschen Deutung nicht günstig; würde nicht Paulus oder ein Pauliner, der die Pastoralbriefe verfaßt haben mußte, solchen verkehrten Bestrebungen sein energisches: εἰ δὲ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σαρκὰ Χριστὸν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν. Ὁ κύριος τὸ πνεῦμα ἐστίν!⁴⁾ entgegengerufen haben?

Scheinbar viel plausibeler läßt sich eine andere, einfachere Anwendung der Grundbedeutung von γενεαλογίαι machen: eine ganze Reihe von Exegeten denkt an unserer Stelle an die Beschäftigung mit jüdischen Geschlechtsregistern von Seiten der Irrlehrer⁵⁾,

3) *Julius Africanus*, einer der Hauptanhänger des Origenes, war c. 220 Presbyter in Emmaus. Sein Brief findet sich bruchstückweise bei *Euseb.*, hist. eccl. I, cap. 7; vollständig in *Routh*, reliq. sacr. T. II. pag. 228—237.

4) II Corinth. 5, 16; 3, 17.

5) So *Chrysostomus*, *Hieronymus* u. *A. Calov*, *Schöttgen*, *Wolf*,

und diese Meinung hat gewiß Vieles für sich. Ist es doch bekannt, daß die Juden viel Gewicht auf ihre Stammbäume legten. So mußten z. B. alle priesterlichen Familien genaue Stammbäume führen, um nachzuweisen, daß sich keine Ehe mit einer Heidin in der Kette ihrer Ahnengeschlechter finde, sondern daß ganz unvermishtes abrahamitisches Blut in ihren Adern fließe⁶⁾. Außerdem waren alle Rechtsverhältnisse des Volkes tief mit der Gliederung desselben nach Stämmen und Familien verflochten; überhaupt mußte es des Juden höchste Ehre und Stolz sein, seine Familie in reiner Linie bis auf Abraham, den gefeierten theocratischen Stammvater, zurückführen zu können. Daher wurden die Genealogien in öffentlichen Archiven niedergelegt; selbst als Herodes, der Große, der Idumäer, diese Archive hatte verbrennen lassen, um den Makel seiner ausländischen, in jüdischen Augen unedeln Geburt vergessen zu machen und den vornehmen Juden den Vorzug einer sicher dokumentirten abrahamitischen Abstammung zu rauben, stellten die eifrigsten Juden ihre Stammtafeln aus dem Gedächtniß und aus Privataufzeichnungen wieder zusammen, um der Prärogativen der Abrahamiden gewiß zu bleiben⁷⁾, ja, es war gewöhnliche jüdische Praxis, daß die bedeutendsten, nationalen Genealogien von den Kindern von Jugend auf auswendig gelernt werden mußten⁸⁾.

Schleiermacher, Wegscheider, Kuinoel (in *Velthusen*, Commentat. theol. II, pag. 484), *Böttger, Thiersch, Leo, Wiesinger* an den bekannten, hier einschlagenden Stellen ihrer meist schon cap. I besprochenen Auslegungen und Untersuchungen.

6) *Joseph. contr. Apion. I, 7.*

7) *Julii Africani epist. ad Aristidem* bei *Routh a. a. O. Tom. II, pag. 236.* Nachdem der Verfasser die Verbrennung der Archive durch *Herodes* berichtet, fährt er fort: ὀλίγοι δὲ τῶν ἐπιμελῶν ἰδιωτικᾶς ἑαυτοῖς ἀπογραφάς, ἢ μνημονεύσαντες τῶν ὀνομάτων, ἢ ἄλλως ἔχοντες ἐξ ἀντιγράφων, ἐναβρύνονται σωζομένης τῇ μνήμῃ τῆς εὐγενείας. (Statt ἐναβρύνονται von ἀβρύνειν sich zieren, vornehm thun, ist wohl mit *Scaliger* ἐνεβρύνοντο zu lesen, schon wegen des Tempus, von ἐνβρύνειν voll sein, strotzen etc., einer späteren Nebenform von βρύνειν).

8) *Hieronymus* zu I *Timoth. 1, 4.* (Opp. ed. *Martinay* Tom. V.) Illi a parva aetate vernacula sui sermonis vocabula penitissimis sensibus imbiberunt, et ab exordio Adam usque ad extremum Zerobabel omnium generationes ita memoriter velociterque percurrunt, ut eos suum putes referre nomen.

Gewiß hatte aber diese Beschäftigung mit den Genealogien für die Juden neben dem nationalen und historischen Interesse zugleich ein religiöses; an der Abstammung von Abraham hing für den Juden der Besitz des Heils; insofern konnte die Werthschätzung der Dokumente, welche die Reinerhaltung des Stammes beglaubigten, der Genealogien, zum Kriterium für eine besondere religiöse Partei werden. Und wirklich finden wir auch eine jüdische Sekte, die *Genisten*, welche sich wohl hauptsächlich mit den Genealogien in diesem Sinne befaßt haben mag; wenigstens wird der Name der Genisten, den uns Justin, der Märtyrer⁹⁾, ohne weitere Erklärung als jüdischen Sektennamen überliefert hat; von Hieronymus(?)¹⁰⁾ und von Isidor von Hispalis¹¹⁾ (Sevilla) auf die religiöse Ueberschätzung der abrahamitischen Abstammung bei der Sekte zurückgeführt. Mit derartigen Anschauungen könnte auch die Beschäftigung mit den Genealogien, welche an den Irrlehrern der Pastoralbriefe gerügt wird, zusammenhängen; die Häretiker würden dann den Besitz des Heils, oder doch den Vollbesitz desselben, auch für die Christen von der Abstammung von Abraham abhängig gemacht haben. Ein solcher extrem ebionitischer Standpunkt würde freilich eher gegen, als für die Annahme sprechen, daß die Irrlehrer

9) *Justini dialogus cum Tryphone Judaeo* (Opp. item *Athenagorae, Theophili tractatus aliquot*. Ed. nova Coloniae 1686. pag. 307 A.) führt a. a. O. aus, dass aus den Lehren der Häretiker dem Christenthum kein Vorwurf gemacht werden dürfe. Denn Häretiker seien keine Christen, wie auch jüdische Häretiker, darunter die *Genisten*, keine Juden: ὥσπερ οὐδὲ Ἰουδαίους, ἂν τις ὀρθῶς ἐξετάσῃ, ὁμολογήσειεν εἶναι τοὺς Σαδδουκαίους ἢ τὰς ὁμοίας αἰρέσεις Γενιστῶν καὶ Μεριστῶν καὶ Γαλιλαίων καὶ Ἑλληνιανῶν καὶ Φαρισαίων καὶ Βαπτιστῶν.

10) *Hieronymus* zählt in einem *indiculus haereseon*, der dem Hieronymus aber wohl mit Unrecht zugeschrieben wird, 10 jüdische Sekten auf, deren sechste die *Genisten* sind: *Genistae praesumunt, quoniam de genere Abrahae sunt*. *Routh* a. a. O. Tom. I, pag. 222.

11) Vergl. *Isidori Hispalensis Etymologiarum* lib. VIII, cap. IV de haeresibus Judaeorum. (Opp. ed. *Lorenzana* Rom. 1798. Tom. III, pag. 351) *Genistae dicti eo, quod de genere Abrahae esse se gloriantur: nam quum in Babyloniam venisset populus Dei, plerique relinquentes uxores suas Babylonicis mulieribus adhaeserunt; quidam autem Israeliticis tantum conjugii contenti vel ex eis geniti, dum reversi essent de Babylonia, diviserunt se ab omni populo et assumpserunt sibi hoc nomen jactantiae.*

Essener sind, schon weil diese griechische Bildungselemente in sich aufgenommen haben; aber bei einer jüdischen, später judenchristlichen Sekte wäre er sehr wohl denkbar; indeß in unserem concreten Fall werden sich weder diese engen judaistischen Grundsätze, noch die aus denselben fließende sektirerisch-tendenziöse Beschäftigung mit jüdischen Geschlechtsregistern für unsern Irrlehrer nachweisen lassen. Denn sonst müßte, entsprechend der Beschäftigung mit *γενεαλογίαι* in diesem Sinne, vor allen Dingen die Nothwendigkeit der Beschneidung von den Irrlehrern betont sein; wenn Heidenchristen — und diese müssen, wie die Haltung und der Ton des Briefes an die Epheser zeigt, den überwiegenden Bestandtheil der ephesinischen Gemeinde ausgemacht haben; ebenso mag das Verhältniß in Kreta gewesen sein — wenn Heidenchristen durch die Beschneidung auch nicht geborene Kinder Abrahams geworden wären, so wären sie doch durch dieselbe, und nach der Meinung der Irrlehrer auch nur durch die Beschneidung, zum Antheil an den Verheißungen der Abrahamiden gekommen. Die Irrlehrer hätten also consequenter Weise auf der Allgemeinheit der Beschneidung bestehen müssen; das Dringen auf die Beschneidung wird aber mit keinem Worte in unsern Briefen erwähnt. Außerdem müßte auch die Polemik der Pastoralbriefe gegen solche Genealogien — und nur in dem oben entwickelten Sinn haben die Genealogien überhaupt religiöses Interesse — viel energischer sein. Wie hätte wohl die Beschäftigung mit den Geschlechtsregistern vom paulinischen Standpunkt aus nur die leichte Rüge erfahren können, die in den Worten: „αἵτινες ζητήσεις παρέχουσι μᾶλλον ἢ οἰκονομίαν θεοῦ τὴν ἐν πίστει“ angedeutet wird? Müßten wir nicht Gedanken erwarten, ähnlich den bekannten paulinischen Antithesen gegen den Judaismus: Πάντες υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε. Οὐκ ἐνὶ Ἰουδαίῳ, οὐδὲ Ἑλλήν· οὐκ ἐνὶ ἄρσεν καὶ θῆλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ, ἄρα τοῦ Ἀβραάμ σπέρμα ἐστέ, καὶ κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι ¹²⁾? Deßhalb müssen wir die

12) *Galat.* 3, 26—29. Zu vergleichen ist auch der lehrreiche Abschnitt *Röm.* 4, 1—12, dessen Grundgedanke sich ganz direkt gegen die Genealogien brauchen läßt.

Grundbedeutung von *γενεαλογίαι* in unserer Stelle ganz fallen lassen; das Wort muß in irgend einem metaphorischen Sinne gebraucht sein.

Entschieden am ungeschicktesten ist die angenommene Uebertragung der Bezeichnung *γενεαλογίαι* auf die heidnischen Theogonien; heidnisch-mythologische Geschlechtsregister der Götterfamilie sollen die Stammbäume sein, mit denen sich die Irrlehrer beschäftigt haben. Chrysostomus¹³⁾ hat sich wahrscheinlich durch die *μῦθοι*, die neben den *γενεαλογίαι* gerügt werden, dazu verleiten lassen, diese Bedeutung der *γενεαλογίαι* neben der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes »menschliche Geschlechtsregister« geltend zu machen und, wie gewöhnlich, auch in dieser Auslegung an Oekumenius und Theophylakt Nachfolger gefunden. Aber wenn sich auch nicht leugnen läßt, daß der kirchliche Sprachgebrauch eine solche Erweiterung der Bedeutung von *γενεαλογίαι* erlaubt, da z. B. bei Justin, dem Märtyrer, wenigstens die Phrase *γενεαλογεῖν τοὺς Θεοὺς*¹⁴⁾ den Sinn hat: die Theogonie, die Verwandtschaftsverhältnisse der Götter darstellen: so ist ein solcher Sinn des Wortes doch an unserer Stelle um so weniger statthaft, je mehr die *μῦθοι* ausdrücklich als *Ἰουδαῖκοι* bezeichnet werden¹⁵⁾, und Juden, die principiell durchaus Nichts mit heidnischer Mythologie zu schaffen haben, die Väter unserer Häresie sind.

Viel leichter scheint die Uebertragung des Namens *γενεαλογίαι* auf emanatistische Theorien. Zwar nicht auf die kabbalistischen Sephirot, auf welche Vitranga¹⁶⁾, Grotius und unter den Neuern Michel Baumgarten die Genealogien der Häretiker beziehen wollen. Denn wenn auch die Zeitdifferenz zwischen dem muthmaßlichen Alter der Kabbala und dem Auftreten unserer Sekte eine solche

13) Chrysostomus zu I Timoth. 1, 4. (Opp. ed. Fronto Ducaeus Tom. VI): οἶμαι καὶ Ἕλληνας αὐτὸν ἐνταῦθα αἰνίττεσθαι, ὅταν λέγῃ· μύθοις καὶ γενεαλογίαις, ὡς τοὺς θεοῖς αὐτῶν καταλεγόντων.

14) Justin, ad Graecos cohortatio (a. a. O. pag. 4 A.) Ταῦτα καὶ τοιαῦτα περὶ Θεῶν ἐδίδαξεν ἡμᾶς Ὁμηρος, καὶ οὐχ Ὁμηρος μόνον, ἀλλὰ καὶ Ἡσίοδος· ὥστε εἰ μὲν πιστεύετε τοῖς κορυφαιοτάτοις ὑμῶν ποιηταῖς, τοῖς καὶ γενεαλογήσασι τοὺς Θεοὺς ὑμῶν, ἀνάγκη ὑμᾶς ἢ τοιοῦτους αὐτοῖς εἶναι νομίζειν, ἢ μηδ' ὅλως Θεοὺς αὐτοῖς εἶναι πιστεῖν.

15) Tit. 1, 14.

16) Vergl. Vitranga, observat. sacrae lib. V, cap. 13, pag. 161.

Beziehung nicht schon verbieten würde, so decken sich doch die beiden hier in Verbindung gebrachten Namen zu wenig. Ganz anders verhält sich das mit den gnostischen Aeonreihen; diese scheinen sehr wohl mit γενεαλογίαι bezeichnet werden zu können; werden doch im valentinianischen System die Emanationen durch Syzygien vermittelt und bilden so wirklich eine Parallele zu der menschlichen Geschlechtsfolge. Dieser Parallelismus ist schon früh, schon von Irenäus und Tertullian¹⁷⁾ bemerkt, und auf diese Autoritäten hin sind die gnostischen Aeonreihen, entweder in ihrer ausgebildeten Form, wie sie im System Valentins vorliegen¹⁸⁾, oder in ihren ersten, losen Anfängen, wie sie sich bei Vorläufern der Gnostiker im ersten Jahrhundert finden könnten¹⁹⁾, von der Hauptmasse der Exegeten für den wahren Inhalt der Genealogien unserer Häretiker erklärt werden. Soviel ist auf den ersten Blick klar, daß, wenn die Genealogien wirklich so gedeutet werden müssen, unsere Hypothese vom Essenismus der Irrlehrer gründlichst widerlegt ist; allein es lassen sich eine Reihe der stärksten Bedenken gegen diese Deutung geltend machen.

Vor allen Dingen darf man das Gewicht der aus Irenäus und Tertullian beigebrachten Beweisstellen für diese Ansicht nicht überschätzen; es handelt sich nämlich in diesen Stellen nicht um eine

17) Vergl. cap. I, Note 10 u. 11. Dazu noch *Tertullian*, de anima cap. 18. Hinc (aus der Lehre *Platos* von den Ideen) enim arripiunt (scil. Valentiniani) differentiam corporalium sensuum et intellectualium virium, quum etiam parabolae decem virginum attemperant, ut quinque stultae sensus corporales figuraverint, stultos videlicet, quia deceptui faciles, sapientes autem intellectualium virium notam expresserint, sapientium scilicet, quia contingentium veritatem illam arcanam et supernam et apud pleroma constitutam, haereticarum idearum sacramenta; hoc enim sunt αἰῶνες et genealogiae illorum. Ebenso *Tertullian*, de praescript. haeret. cap. 33. Sed et cum genealogias indeterminatas nominat (scil. Paulus), Valentinus agnoscitur, apud quem aeon ille nescio qui novi et non unius nominis generat e sua Charite sensum et veritatem etc.

18) So von den älteren Exegeten, welche die Häretiker für Gnostiker halten, und unter den neuern namentlich von *Baur*.

19) So von den neuern Vertheidigern der Echtheit der Pastoralbriefe, welche von Vorläufern der Gnostiker sprechen, und von *de Wette*, der zwar die Echtheit der Briefe preisgibt, aber sie noch in das saec. 1 verlegt.

aus der Tradition geschöpfte, sichere Ueberlieferung des objectiv feststehenden Thatbestandes, daß der Verfasser der Pastoralbriefe oder daß die Gnostiker die Aeonenreihen wirklich als *γενεαλογίαι* bezeichnet haben; nur die Stelle *de anima*, cap. 18: *hoc enim sunt αἰῶνες et genealogiae illorum* könnte diesen Schein erwecken; vielmehr zeigt das Proömium des Irenäus und die beiden andern tertullianischen Stellen²⁰⁾ deutlich, daß wir es mit freien Combinationen beider Gewährsmänner für diese Ansicht zu thun haben, welche unsere Stelle (I Timoth. 1, 4) gegen die Aeonenlehre der Gnostiker anwandten, um einen Schriftbeweis gegen dieselbe geltend zu machen. Danach verliert auch die Stelle *de anima* cap. 18. ihren Werth als Zeugniß für den objectiven Thatbestand, und wir werden einfach auf die Fragen zurückgedrängt: Ist diese Combination der beiden bedeutendsten Häresimachen richtig? Haben die Gnostiker selbst ihre Aeonenreihen als Genealogien bezeichnet? Und hat der Verfasser der Pastoralbriefe wirklich unter den Genealogien der Häretiker, welche er rügt, die gnostischen Aeonenreihen verstanden? Bei der Beantwortung dieser Fragen darf man sich nicht durch den Glanz berühmter Namen blenden lassen; man wird sie verneinend beantworten müssen. Die letzten beiden Fragen fallen übrigens zusammen; allzu künstlich würde die Auskunft sein, daß die Gnostiker zwar nicht selbst ihre Aeonenreihen mit *γενεαλογίαι* bezeichnet hätten, daß aber unser Verfasser wegen der Aehnlichkeit solcher Reihen mit menschlichen Geschlechtsregistern diesen Namen für dieselben erfunden hätte. Denn die *γενεαλογίαι* werden scheinbar²¹⁾ ohne nähere Bezeichnung ihres concreten Inhalts, ohne Andeutung, daß der Verfasser den Namen

20) *Contra Valentinum*, cap. 3; *de praescriptionibus haeretic.* cap. 33. Wie gern *Tertullian* unsere Stelle I Timoth. 1, 4 gegen die Gnostiker anwandte, bezeugt auch *adv. Marc.* lib. I, cap. 9. (*Gersdorf* Tom. III, pag. 51). Hier macht *Tertullian* gegen *Marcion* die apostolische Rüge der *indeterminabiles quaestiones* mit bestimmter Beziehung auf I Timoth. 1, 4 geltend.

21) Dass nur scheinbar die Bestimmung über den Inhalt der *γενεαλογίαι* fehlt, dass sie aber in Wirklichkeit vorhanden und nur von fast allen Exegeten übersehen ist, wird die Erörterung der Stelle I Timoth. 1, 5—11 zeigen; nach diesen Versen haben die *γενεαλογίαι* aber ganz gewiss Nichts mit Aeonenreihen zu schaffen.

gebildet hat, in unseren Text eingeführt; sie klingen wie ein technisches Wort aus dem System der Häretiker, das den Lesern der Pastoralbriefe ohne weitere Erläuterung hinlänglich bekannt ist. Wenn sich also nicht nachweisen läßt, daß die Gnostiker selbst ihre Emanationsreihen Stammbäume genannt haben, so ist es von selbst klar, daß unser Verfasser mit seinen *γενεαλογίαι* diese Aeonreihen auch nicht gemeint haben kann. Dieser Nachweis läßt sich nun nicht erbringen; weder die allerdings dürftigen Reste der gnostischen Literatur, noch die reiche Literatur über die Gnostiker geben auch nur die leiseste Andeutung davon, daß jemals die emanatistische Grundlage der gnostischen Systeme von den Gnostikern mit *γενεαλογίαι* bezeichnet sei, geschweige denn, daß *γενεαλογίαι* technischer, allgemein verständlicher und gebräuchlicher Name für Aeonreihen gewesen sei.

Betrachten wir zunächst die Reste der gnostischen Literatur mit Rücksicht auf den Sprachgebrauch in Betreff der *γενεαλογίαι*. Außer einem größeren Werke, der Pistis-Sophia, sind uns von dieser umfangreichen Literatur nur kleinere Fragmente erhalten, die hauptsächlich in den Stromata des Clemens Alexandrinus, in den Tomi des Origenes und in der Ketzergeschichte des Epiphanius zerstreut sind; gesammelt sind sie von Grabe²²⁾ in seinem Spicilegium und von Massuet in seiner Ausgabe des Irenäus, aus der sie zuletzt von Stieren²³⁾ wieder abgedruckt sind. Beide Sammlungen enthalten so ziemlich dieselben Stücke; nur hat Stieren nach Massuet eine andere Ordnung der Fragmente nach den gnostischen Schulen inne gehalten, indem er die Bruchstücke aus den Schriften des Epiphanes und des Isidor, des Sohnes des Basilides, unmittelbar an die Fragmente aus den Commentaren des Basilides angeschlossen hat, während Grabe vor diesen Bruchstücken erst das Wenige einschiebt, was von Briefen, Homilien und dogmatischen

22) *Grabius*, Spicilegium S. S. Patrum et haeticorum Saeculi post Christ. nat. I. II. III. Oxonii 1700. Tom II, pag. 39—117. u. pag. 236.

23) *Stieren* Irenaei quae supersunt omnia Tom I, Appendix, pag. 901—971. Lipsiae 1853. Eine kleine Sammlung gnostischer Fragmente sind auch *Münters* Odae gnosticae. Hafniae 1812; allein sie brauchen nicht mehr besonders berücksichtigt zu werden, da die Pistis-Sophia, aus der diese Oden stammen, jetzt vollständig bekannt ist und weiter unten besprochen wird.

Schriften Valentins erhalten ist; auch ist die Arbeit Massuet's, die freilich nach dem Vorgang Gräbes eine leichte war, dadurch vollständiger, daß sie auch das Bruchstück aus dem Werke eines unbekannten Valentinianers ²⁴⁾ mittheilt, das Epiphanius (adv. haeres. XXXI, cap. V. VI.) uns aufbehalten hat, und das entschieden in eine solche Sammlung gehört. Den bedeutendsten Raum in beiden Sammlungen füllen die Bruchstücke aus den Commentaren, welche Herakleon, der berühmteste Schüler Valentins, zu den Evangelien des Lucas und Johannes verfaßt hat ²⁵⁾; allein für unsere Frage geben diese Fragmente durchaus keine Ausbeute; denn wenn auch in den meisten derselben die theosophischen Grundlagen des valentinischen Systems berührt werden, findet sich doch keins, das speciell auf die Aeonienlehre Valentins einging. Dem Umfang nach reiht sich an diese Fragmente die epistola Ptolemaei ad Floram ²⁶⁾. Auch sie führt die Frage, ob *γενεαλογίαι* technisches Wort der Gnostiker gewesen ist, oder nicht, der Entscheidung nicht näher. Denn dem Hauptinhalt nach enthält dieser Brief Belehrungen über die bloß auf den eigentlichen Dekalog zu beschränkende Gültigkeit des mosaischen Gesetzes; die emanatistische Grundlage des gnostischen Systems, das unserem Briefe zu Grunde liegt, ist aber so mager und farblos ²⁷⁾, daß sich an sie

24) *Stieren* a. a. O. pag. 916—921.

25) *Gräbe* a. a. O. pag. 83—117. u. pag. 236; *Stieren* a. a. O. pag. 936—971.

26) *Epiph.* adv. haer. XXXIII, III—VII; *Gräbe* a. a. O. pag. 69—80; *Stieren* a. a. O. pag. 922—936. Vergl. *Stieren*, de Ptolemaei Valentiniani ad Floram epistolam Part. I. Jenae 1843. Nach den gelehrten Untersuchungen Stierens ist dieser Brief nicht von dem Valentinianer *Ptolemaeus*, sondern ein Pseudepigraphon, schon desshalb weil in demselben das Verhältniss zwischen Mosaismus und Christenthum enger gefasst wird, als dies das System Valentins erlaubt, ausserdem der Brief sich auch in zwei Theile mit verschiedenen gnostischen Grundlagen zerlegen lässt. *Stieren* scheint Lust zu haben, obwohl er sich nicht darüber auslässt, den Brief der Richtung der Clementinen zuzuweisen.

27) Der Pseudoptolemäus unseres Briefes begnügt sich mit drei Principien. Von dem höchsten Licht, das ohne Wandel und Verderben ist, vom *πατήρ τῶν ὁλῶν* geht eine doppelte Natur aus, beide selbstbewusst; die eine, das Princip des Verderbens, dem die Hyle angehört, der Teufel; die andere, das Princip des Mittelmässigen, der Demiurg, der Gerechte.

der Sprachgebrauch, Aeonengenealogien mit *γενεαλογίαι* zu bezeichnen, unmöglich anschließen konnte; indeß schließt dieser Umstand den andern nicht aus, daß nicht dennoch in andern, reicher gegliederten gnostischen Systemen der fragliche Sprachgebrauch sich finden könnte. Ebenso wenig bringen die übrigen 15 Fragmente aus den Schriften des Basilides, Valentin, Epiphane und Isidorus, welche sich in beiden Sammlungen gleichlautend finden und den Rest des Spicilegiums ausmachen²⁸⁾, unsere Frage zur Entscheidung; denn sie enthalten der Hauptsache nach nur ethisches Material und berühren kaum die Lehre von den Aeonen. Wichtig ist nur das fragmentum libri cujusdam Valentiniani²⁹⁾, das Massuet und Stieren aus Epiphans Πανάριον wider die Ketzer mittheilen, da es gerade die Aeonengenealogie Valentins behandelt. Und zwar wird in demselben die Emanation als durch Syzygien männlicher und weiblicher Aeonen vermittelt dargestellt; es wird von Ehen und Hochzeiten der Aeonen gesprochen, und zweimal wird ein vollständiges Register der ganzen Reihe der Aeonen, der Sprößlinge dieser Ehen und Vermischungen, mitgetheilt. Wenn also *γενεαλογίαι* terminus technicus des valentinischen Systems gewesen wäre, so sind hier Anknüpfungspunkte genug geboten, die auf den fraglichen Ausdruck führen könnten; konnte nicht einer der gegebenen Kataloge der Aeonen sehr bequem als Aeonengenealogie eingeführt werden? Aber von dem Worte findet sich keine Spur; vielmehr läßt sich gerade das Gegentheil bemerken. Denn während Epiphane da, wo er die Berichte über das System Valentins in eigener Verarbeitung vorträgt, gern den Begriff der Zeugung auf die Vorstellung von der Emanation überträgt, wird in dieser gnostischen Originalschrift gerade der Lieblingsausdruck Epiphans: *γεννηῶν τοὺς Αἰῶνας*³⁰⁾ consequent vermieden und die Ausdrucksweise *ἀναδεικνύει τοὺς Αἰῶνας*³¹⁾ an dessen Stelle gebraucht,

28) Grabe a. a. O. pag. 39—67.

29) Stieren a. a. O. pag. 916—921 aus Epiphane, adv. haeres. XXXI, V. VI.

30) Epiphane a. a. O. pag. 164. D. τὸν ἀριθμὸν δὲ εἶναι τριάκοντα Αἰῶνας, ἐκάστην δὲ θήλειαν γεννηῶν ἀπὸ τοῦ ἀρρένου τοῦς καθεξῆς Αἰῶνας (scil. λέγει).

31) Epiphane a. a. O. pag. 168. C. καὶ αὕτη αὐτῷ μιγεῖσα ἀνέδειξε τὸν πατέρα τῆς ἀληθείας; pag. 168. D. καὶ ἀναδεικνύει τὴν Ἀλήθειαν; pag.

eine Phrase, welche die Vergleichung der Aeonenreihen mit der Folge der menschlichen Geschlechter wenigstens nicht nah zu legen scheint.

Dieses Resultat, daß sich der Ausdruck *γενεαλογία* für Aeonenreihe nicht in dem gnostischen Sprachgebrauch findet, scheint auch das einzige größere und zusammenhängende gnostische Werk, das uns erhalten ist, die *Pistis-Sophia* ³²⁾ ausreichend zu bestätigen. Zwar enthält unser Buch, das wegen der Hinweisung auf die decische Verfolgung wohl um die Mitte des saec. 3., und wegen seiner Sprache wohl in Aegypten entstanden sein muß, und das dem verfallenden Gnosticismus durch die Lehre von der Buße neue sittliche Elemente zuführen sollte, keineswegs, wie man geglaubt hat, das reine System Valentins; vielmehr scheint die Grundlage des Buches ophitisch zu sein, aber mit einer starken Beimischung von Elementen, die aus den Systemen Valentins, Basilides, und aus der ägyptischen Volksreligion genommen sind; indeß gerade deßhalb ist es für unseren Zweck besonders brauchbar; denn alle Emanationstheorien der Gnostiker laufen in der *Pistis-Sophia* zusammen und sind hier ganz besonders phantasievoll, prächtig und reich ausgeführt. Wenn also die *γενεαλογίαι ἀπέραντοι* der Pastoralbriefe selbstverständlich gnostische Aeonenreihen bezeichnen sollen, so muß sich wohl in unserem Buche eine Basis für diesen Sprachgebrauch finden lassen.

Die *Pistis-Sophia* versetzt uns auf den Oelberg; hier sind die zwölf Jünger und die gläubigen Frauen versammelt, in seliger Freude sich preisend, daß sie die Auserwählten von der Welt sind, denen der Soter die volle Erkenntniß des Pleroma mitgetheilt hat. Freilich beruht diese Freude bis dahin noch auf einer Täuschung; denn trotzdem, daß der Heiland eilf Jahre hindurch

169. A. καὶ ἀναδείκνυσιν τετράδα πνευματικὴν ἀρρόθενόθηλυν; weiter unten: καὶ ἀναδείκνυσιν δωδεκάδα Προυνείκων ἀρρόθενόθηλυν; pag. 169. B. καὶ οὐνελθόντες ἀνεδείξαντο δεκάδα Προυνείκων.

32) *Pistis-Sophia*, opus gnosticum Valentino adjudicatum ed. M. G. Schwartze et J. H. Petermann. Berol. 1851. (die Citate folgen der Seitenzahl der lateinischen Uebersetzung des Koptischen Textes). Vergl. K. R. Köstlin, das gnostische System des Buches *Pistis-Sophia* in *Baur und Zeller*, Theolog. Jahrbücher Jahrg. 1854. Tom. 13. pag. 1—104. und pag. 137—195.

nach seiner Auferstehung mit den Jüngern verkehrt hat, so hat er doch noch nicht in voller *παρηγορία* mit ihnen reden dürfen, und Vieles — was pag. 2 und 3 aufgezählt wird und einen vorläufigen Blick in den überirdischen Apparat des Systems thun läßt — zufolge eines Verbotes vom Ineffabilis ihnen noch vorenthalten müssen. Gerade dieses Verbot beschäftigt die Gedanken des Heilands, der sich in die Stille etwas von den Jüngern entfernt zurückgezogen hat, und darüber sinnt, daß er nun alle Pflichten seiner Sendung vollzogen habe; nur habe er sein Lichtgewand, das er im höchsten, vierundzwanzigsten Mysterium bei seiner Sendung auf die Erde abgelegt habe, noch nicht wieder, und, so lange ihm dieses noch fehle, auch noch nicht die Vollmacht vom Ineffabilis, seine Jünger in die volle Wahrheit und in die Erkenntniß des Pleroma einzuführen. Da — der Zeitpunkt wird genau bestimmt: bei Sonnenaufgang am fünfzehnten Tage des Monats Tobe in diesem eilften Jahre nach der Auferstehung des Soter — kommt eine große Kraft des Lichtes, ausgehend vom Licht der Lichter, vom vierundzwanzigsten Myterium, über Jesus, umgiebt ihn ganz, und eingehüllt in diesen himmlischen Lichtglanz wird er unter der Bewegung des ganzen Universums in den Himmel gehoben. Aber am folgenden Tag kehrt Christus, in denselben Lichtglanz gehüllt, zu seinen trauernden Jüngern zurück, die ihm, nachdem er die Strahlen des Lichtes eingezogen hat, damit die Jünger seinen Anblick ertragen können, sofort mit freudiger Begierde fragen, wohin er gegangen sei und welchen Zweck seine Entrückung gehabt habe. Damit beginnen die eigentlich gnostischen Belehrungen unseres Buches. Jesus erklärt nämlich seinen Jüngern, sie sollten sich freuen, daß er dahin gegangen sei, von wo er ausgegangen, denn nun habe er die Vollmacht vom Ineffabilis, sie in die volle Wahrheit einzuführen³³). Diese Einführung der Jünger in die volle

33) *Pistis-Sophia*, pag. 9. Inde ab hoc igitur die loquar vobiscum in *παρηγορία* inde ab *ἀρχῇ ἀληθείας* usque ad finem, atque loquar vobiscum a facie in faciem sine *παραβολῇ*. Haud celabo quidquam vos inde ab hac hora horum, quae (scilicet) pertinent) ad altitudinem et horum, quae (pertinent) ad *τόπον ἀληθείας*. Data enim *ἐξουσία* mihi ab Ineffabili et a primo *μυστηρίῳ μυστηρίων* omnium, ut loquar vobiscum inde ab *ἀρχῇ* usque ad

Wahrheit eröffnet Christus damit, daß er seine Himmelfahrt beschreibt³⁴). Ein glänzendes Bild, vom höchsten Interesse für unsere Frage, rollt diese Schilderung der Himmelfahrt vor uns auf; durch alle τόποι, die sich zwischen der irdischen Erscheinungswelt und dem Sitz des Ineffabilis befinden, von denen jeder mit einem bunten Gewühl phantastischer durch Emanation entstandener Gestalten angefüllt ist, durch das στερέωμα, die prima σφαῖρα, die secunda σφαῖρα oder die s. g. αἵμαρμένη, führt sie uns ziemlich rasch hindurch bis wir mit Christus beim dreizehnten Aeon ankommen. Dieser Aeon befindet sich unmittelbar unter dem thesaurus lucis und dem Ineffabilis; er besteht eigentlich aus vierundzwanzig Emanationen; aber die Pistis-Sophia, ein der ophitischen und valentinianischen Sophia verwandtes Wesen, eine dieser Emanationen, ist durch ihre ungeordnete Neigung zum Ineffabilis aus ihren Schranken herausgetreten, und befindet sich nun, in Schmerz und Trauer ihrer Erlösung und der Zurückführung in ihren Aeon harrend, sammt ihrem σύζυγος unterhalb des dreizehnten Aeon, dessen Harmonie durch den Fall der Pistis-Sophia gestört ist. Trotzdem, daß nun in dieser Schilderung ganze Reihen von verschiedenen Klassen von Emanationen erwähnt werden, findet sich nirgends ein Ansatz zu dem Sprachgebrauch, solche Reihen als Genealogien zu bezeichnen, vielmehr wird die Theorie der Emanation streng festgehalten³⁵) und schwankt keinmal auch nur im Bilde in die Vorstellung von der menschlichen Zeugung über; sollte uns das nicht im höchsten Grade bedenklich machen, die γενεαλογίαι der Pastoralbriefe für valentinianische Aeonreihen zu erklären?

Der sonstige Inhalt der Pistis-Sophia ist zwar an sich interessant genug, liefert aber wenig Material zur Feststellung des streitigen Sprachgebrauchs. Die Schilderung der Zustände des

πλήρωμα, atque ab internis usque ad externa, et ab externis usque ad interna. Audite igitur, dicam vobis res omnes.

34) *Pistis-Sophia*, pag. 14—43.

35) *Pistis-Sophia* pag. 43. werden zum B. die 24 Emanationen, welche den dreizehnten Aeon bilden, bezeichnet als προβολαί, quas προέβαλε magnus προπάτωρ ἀόρατος, iste et magni duo τριδύναμοι.

dreizehnten Aeon veranlaßt nämlich Maria, die Mutter Christi secundum σῶμα ὕλης, wie sie gewöhnlich bezeichnet wird, nach dem Geschick der Pistis-Sophia zu fragen. Damit werden wir aber auf den Hauptgedanken unseres Buches geführt. Denn nun giebt Christus in fortlaufenden Wechselreden mit den gläubigen Frauen und den Aposteln im Rest des I und im II Buch eine Darstellung des Falls der Pistis-Sophia und ihrer Erlösung durch ihn, und knüpft an diese Darstellung, weil der Fall und die Erlösung der Sophia typisch für den Fall und die Erlösung der Menschenwelt ist, eine Belehrung über den Prozeß des Abfalls von dem Unendlichen und der Rückkehr zu demselben, der sich in der Menschenwelt vollzieht. Dieses Letzte ist der Hauptinhalt des III und IV Buches unserer Schrift: über die Entstehung der Sünde und des Uebels in der Menschenwelt, über die Gefangenschaft, in welcher der Geist durch die Gewalt der Weltmächte gehalten wird, über die Strafen, deren der Nichterlöste harren muß, wollen uns diese beiden Bücher belehren, ebenso wie sie zur Buße, d. h. zur Erhebung über das Irdische und Materielle auffordern, die asketischen Mittel an die Hand geben, durch welche die rechte Buße vollzogen wird, und endlich darauf hinweisen, wie man auch Anderen zu dieser Erlösung verhelfen könne.

Aus diesen Ausführungen von meist praktischer Tendenz hebt sich nur noch ein Abschnitt der Pistis-Sophia als besonders bedeutsam für unsere Frage hervor, nämlich pag 216—225. Hier verspricht Christus noch einmal und zum letzten Mal seinen Zuhörern, sie über das letzte und höchste Mysterium des Ineffabilis zu belehren und sie damit in die volle Erkenntniß einzuführen³⁶⁾. Als Ankündigung dessen, was diese Belehrung begreifen soll, nennt nun Christus alle Wesen, die das Pleroma bevölkern, eine zahllose Reihe von Emanationen und Kräften, die vom thesaurus lucis bis in das Chaos hinabreicht, und alle Zustände und Stadien, in denen der Prozeß des Ausgehens vom Unendlichen und der Rückkehr zu demselben im Universum verläuft — ein Katalog, dessen Lektüre schwindeln macht. Freilich bleibt das Buch die versprochene Aus-

36) *Pistis-Sophia* pag. 218. Nunc igitur audite mei μαθηται et mei socii et mei fratres, προτρέψω vos ad cognitionem μυστηρίου Ineffabilis.

führung schuldig, aber das schadet der Beweiskraft unserer Stelle nicht; denn gerade eine solche kurze, mehr rubricirende Darstellung der emanatistischen Grundlagen des gnostischen Systems der Pistis-Sophia würde um so leichter hier oder da einmal den Ausdruck *γενεαλογία* gebraucht haben, je compendiarischer er ist, vorausgesetzt, daß *γενεαλογία* wirklich technische Bezeichnung für Aeonenreihen gewesen wäre. Nun findet sich aber *γενεαλογία* in unserem Abschnitt keinmal; man kann also nach diesen Untersuchungen mit ziemlicher Bestimmtheit behaupten, daß *γενεαλογίαι* von den Gnostikern nicht in dem Sinne gebraucht ist, den die meisten Exegeten dem Worte beilegen.

Dieses Resultat läßt sich zur zweifellosen Gewißheit erheben, wenn man den Sprachgebrauch der reichen Literatur über die Gnostiker in derselben Richtung untersucht. Verglichen sind Irenäus, Tertullian, Hippolyt (?), Epiphanius, Theodoret, Augustin, Philastrius in den einschlagenden Stellen ihrer Schriften. Allerdings findet sich bei Epiphanius noch eine Stelle, die wenigstens eben so sehr, als das Proömium des Irenäus, die Deutung der *γενεαλογίαι ἀπέραντοι* auf gnostische Aeonenreihen bestätigen könnte, die aber bis jetzt noch von keinem Exegeten zur Unterstützung dieser Deutung herangezogen ist. Wo sich Epiphanius nämlich anschickt, die Irrthümer des Ptolemäus, des bekanntesten Valentinianers, zu widerlegen, ruft er affectvoll aus: Kein alter Rhapsode oder Tragöde hat so schauderhafte Lügen erfunden, als diese (Ptolemäus und seine Schule) schreckliche Dinge erdacht haben! καὶ τὸν νοῦν τῶν πειθομένων αὐτοῖς ἀνθρώπων εἰς μωρὰς ζητήσεις περιέβαλον καὶ γενεαλογίας ἀπεράντους³⁷⁾. Allein schon wegen der Miterwähnung der thörichten Streitfragen ist es klar, daß Epiphanius seine Entrüstung hier nur in biblische Worte kleidet, die Stelle hat also durchaus keine beweisende Kraft. Vielmehr ergibt sich aus der angestellten Untersuchung Folgendes: wenn die oben erwähnten Autoren in ruhiger, objectiver Darstellung zum Theil nach gnostischen Quellen, zum Theil, was die jüngeren derselben anlangt, nach den Berichten ihrer Vorgänger die

37) *Epiph. adv. haeres.* (opp. ed. Petavius Colon. 1682.) pag. 223 A.

gnostische Emanationslehre schildern, so braucht *keiner* derselben das Wort *γενεαλογία* als Bezeichnung einer Aeonenreihe. Zur Orientirung in dieser Untersuchung sollen einige Notizen folgen. Berücksichtigt sind diejenigen Parteen unserer Häresimachen, welche die Systeme des Basilides, des Valentin und seiner Schule und der Ophiten darstellen; denn diesen Systemen liegt allein eine ausgebildete Emanationstheorie zu Grunde. Unmöglich kann jedoch das ganze Material dieser Untersuchung mitgetheilt werden; nur aus Irenäus und Epiphanius, die hauptsächlich in Betracht kommen, sollen einzelne Stellen eingehender besprochen werden, an denen wir *γενεαλογία*, wenn es technisches Wort der Gnostiker gewesen wäre, erwarten dürften, aber nicht finden; aus allen Zeugen soll aber, so weit dies möglich ist, ein ziemlich vollständiger Katalog der Stellen gegeben werden, an denen das Material zur Entscheidung unserer Frage zerstreut liegt.

Gerade bei den Mittheilungen aus dem *Ἐλεγχος* des Irenäus muß dieses enge Maß inne gehalten werden, da fast auf jedem Blatt des I und II Buches desselben von den Aeonen die Rede ist. Am wichtigsten für unsere Frage sind unzweifelhaft die acht ersten Capitel des I Buches, die eine ausführliche, quellenmäßige Schilderung des valentinianischen Systems enthalten, welche wahrscheinlich nach den *ὑπομνήματα* des Ptolemäus entworfen ist³⁸). Der Wichtigkeit nach reiht sich an diese Capitel der Abschnitt unseres I Buches, welcher der einstimmigen, festen regula fidei der christlichen Kirche gegenüber, die Irenäus im X Cap. aufstellt und in ihrer Bedeutung würdigt, die mannigfach einander widersprechenden Lehren der verschiedenen valentinianischen Schulen entwickelt (cap. XI—XXI). Wenn auch nicht Alles, was dieser Abschnitt enthält, direkt auf die emanatistischen Grundlagen des valentinischen Systems eingeht, sondern Vieles nur die unsittliche, magische Praxis und die Disciplin der Gnostiker rügt³⁹), so wird

38) Wenigstens schliesst die alte lateinische Uebersetzung dieses Abschnitts mit den Worten, die im griechischen Text fehlen: *Et Ptolemaeus quidem ita. Conf. Massueti, dissertatio I de Gnosticorum rebus §. 83. (Irenaei opp. ed. Stieren II, pag. 124) und Stieren, de Ptolemaei Valentiniani ad Floram epistola. Part. I, pag. 5 ff.*

39) Vergl. z. B. cap. XIII. (Stieren pag. 145 ff.)

doch die Aeonenlehre in allen verschiedenen Färbungen, die ihr die Valentinianer gegeben haben, in dem angezogenen Abschnitt vorgetragen, und gerade darin ruht die Bedeutung desselben für unsere Frage. Von besonderem Interesse sind außerdem einzelne Stücke aus der Schlußabhandlung des I Buches (cap. XXII—XXXI), die eine Uebersicht der bedeutendsten Häresien von Simon Magus abgiebt, namentlich cap. XXIV, 3—7, eine Darlegung des basilidianischen Systems; cap. XXIX, eine Relation über das phantastische System der Barbeloiten; cap. XXX, die Darstellung der Lehre der Ophiten. Endlich kommt für unsere Frage noch ganz besonders das XVII Cap. des II Buches in Betracht; hier giebt Irenäus nämlich eine philosophische Würdigung der Aeonenlehre, ja er bespricht sogar die Frage, ob man sich die Aeonen als durch Zeugungen des Vaters entstanden, als *generationes Patris* denken könne⁴⁰). In keinem dieser Abschnitte findet sich nun in irgend einer Aufzählung der Aeonen *γενεαλογία* als Bezeichnung einer Reihe derselben, sogar nicht einmal lib. II, cap. XVII, 3, wo untersucht wird, ob die Aeonen sich als *generationes* denken ließen. Hier wäre es doch für Irenäus fast unvermeidlich gewesen, von den gnostischen Genealogien zu sprechen, wenn dieselben überhaupt in der gewöhnlich angenommenen Weise als Bezeichnung der Aeonenreihen in Gebrauch gewesen wären, zumal da unser Schriftsteller für eine Reihe von menschlichen Generationen unbefangen das Wort *γενεαλογία* braucht⁴¹). Noch mehrere derartige Stellen, an denen wir vergebens das Wort *γενεαλογία* erwarten, lassen sich herausheben. Irenäus schließt z. B. seine Beschreibung der Erzeugung und Emanation der valentinischen 30 Aeonen mit der zusammenfassenden Formel: Οὗτοί εἰσιν οἱ τριάκοντα Αἰῶνες τῆς πλάνης αὐτῶν⁴²); würde er aber unter der Voraussetzung, daß *γενεαλογία* technisches Wort bei den Gnostikern gewesen sei, nicht viel leichter auf den Ausdruck gekommen sein: Αὕτη ἐστὶν ἡ τῶν

40) A. a. O. cap. XVII, 3. (Stieren pag. 333.)

41) A. a. O. lib. III, cap. XXII, 3. (Stieren pag. 544.) Propter hoc Lucas *genealogiam*, quae ut a generatione Domini nostri usque ad Adam, septuaginta duas *generationes* habere ostendit.

42) A. a. O. lib. I, cap. I, 3. (Stieren pag. 16.)

τριάκοντα Αἰώνων τῆς πλάνης αὐτῶν γενεαλογία? Oder er leitet die Schilderung des Aeonengewühls des Basilides mit den Worten ein: Basilides autem in immensum extendit sententiam doctrinae suae, ostendens Nun primo ab innato natum Patre⁴³⁾ etc., der in's Unendliche ausgedehnte Gedanke der Lehre des Basilides besteht nun darin, daß er statt 30 Aeonen, wie Valentin, 365 Himmel emaniren läßt; gewiß würde also Irenäus, wenn der für so sicher angenommene Sprachgebrauch es ihm gestattet hätte, diesen Gedanken viel klarer und einfacher, fast mit Anschluß an die Worte der Pastoralbriefe, haben ausdrücken können: Basilides autem infinitam excogitavit genealogiam. Auch an der Stelle: Haec autem, quae dicta sunt de sensus emissionem, similiter et adversus eos, qui a Basilide sunt, aptata sunt et adversus reliquos Gnosticos, a quibus et hi (scil. Valentiniani) initia emissionum accipientes, convicti sunt in primo libro. — in dieser Stelle⁴⁴⁾, welche berichtet, daß die Valentinianer die Emanationslehre von den Gnostikern angenommen hätten, wäre der allgemeine Begriff »Emanationslehre« wenigstens ebenso gut durch genealogias, als durch initia emissionum bezeichnet worden, zumal eine solche Ausdrucksweise im Sinn präcis auf die γενεαλογίαι I Timoth. 1, 4 nach der gewöhnlichsten Deutung dieses Wortes hinauslaufen würde. Diese Stellen ließen sich noch um ein Beträchtliches vermehren; aus allen geht hervor, daß bei Irenäus keinmal, wo er ruhig und objectiv aus den gnostischen Vorstellungen und dem gnostischen Sprachgebrauch heraus die Gnostiker schildert und widerlegt, das Wort γενεαλογία vorkommt; Irenäus legt also in diesem Schweigen ein beredtes Zeugniß dafür ab, daß die Gnostiker nicht selbst ihre Aeonenreihen mit γενεαλογίαι bezeichnet haben.

Der zweite Zeuge, der abgehört werden muß, ist Tertullian. Die Ausbeute, welche er zur Entscheidung unserer Frage liefert, ist jedoch gering. Allerdings findet sich in seiner Schrift de praescriptionibus haereticorum ein ziemlich vollständiges Verzeichniß der gnostischen Sekten und ihrer Lehren: cap. 46 behandelt die Lehre des Basilides, cap. 47 das System der Ophiten, cap. 49

43) A. a. O. lib. I, cap. XXIV, 3. (Stieren pag. 243.)

44) A. a. O. lib. II, cap. XIII, 8. (Stieren pag. 316).

und 50 den Valentin und seine Schule; auch werden in den angegebenen Capiteln die emanatistischen Grundlagen dieser gnostischen Systeme entwickelt, ohne daß gnostische Genealogien erwähnt würden: aber der ganze Schlußabschnitt der Präscriptionen ⁴⁵⁾, der sich auf die specielle Widerlegung einzelner Ketzereien einläßt, zu dem auch unsere Capitel gehören, ist entschieden unecht und scheint ein Excerpt aus Epiphanius Πανάριον zu sein, entscheidet also Nichts für Tertullian. Für diesen selbst kommt nur der Tractat adversus Valentinianos in Betracht. Daß nun Tertullian im III Cap. dieses Tractats erklärt, die gnostischen Aeonen seien die Genealogien, welche der Geist des Apostels schon im Voraus verdammt habe, da sich die Keime dieser Häresie schon zu des Apostels Zeiten geregt hätten ⁴⁶⁾, das kann, wie schon erwähnt, als freie, exegetische Combination des Schriftstellers weder für noch gegen die Behauptung, daß die Gnostiker ihre Aeonenreihen γενεαλογίαι genannt haben, geltend gemacht werden. Denn erst mit dem VII Cap. beginnt die eigentliche aus den Quellen geschöpfte Darstellung des valentinianischen Systems; von da an findet sich aber keinmal das Wort γενεαλογία, obwohl Tertullian mehr, als alle andern Schriftsteller über die Gnostiker, das Bild der Zeugung in allen seinen Details auf die valentinischen Emanationen anwendet, ihm also gerade der Ausdruck genealogia besonders nah gelegen hätte. Auch nach Tertullian muß demnach entschieden werden, daß γενεαλογίαι nicht technisches Wort im Lehrbegriff der Gnostiker gewesen ist.

Zu derselben Entscheidung führen die Philosophumena des Hippolyt (?) ⁴⁷⁾; weichen sie auch in vielen Stücken von den sonst bekannten Schilderungen der Gnostiker ab, in Beziehung auf unsere Frage stimmen sie vollständig mit Irenäus überein. Und gerade um dieser Abweichungen willen wird ihr Zeugniß noch werthvoller;

45) Der unechte Zusatz zu den praescriptiones beginnt im XLV cap. mit den Worten: „Quorum haereticorum, ut plura praeteream, pauca perstringam“ und begreift alles Folgende bis zum Schluss der Praescriptionen cap. 53.

46) Die Stelle ist wörtlich mitgetheilt I, Note 11.

47) Origenis Philosophumena ed. E. Miller. Oxonii 1851.

denn es scheint, daß ihre Darstellung der Lehren des Basilides und der Ophiten, bei denen sie die meisten Abweichungen hervortreten lassen, wohl ältere, einfachere Formen dieser Systeme vor Augen hat, Formen der Gnosis, die also der muthmaßlichen Abfassungszeit der Pastoralbriefe näher liegen. Im Einzelnen stellen sich die Resultate der Untersuchung folgendermaßen: die Ophiten, welche die Philosophumena mit dem Namen Gnostiker oder Ναασσῆνοι (wohl von $\psi\eta\gamma\gamma$ = $\epsilon\phi\iota\varsigma$) bezeichnen, werden im V Buch, cap. 6—11 und in der epitome des ganzen Werkes, im X Buch, cap. 9 geschildert; die Basilidianer im VII Buch, cap. 14—27 und im X Buch, cap. 14; Valentin und die Valentinianer im VI Buch, cap. 20—55 und im X Buch, cap. 13; in keinem dieser Abschnitte findet sich eine Spur davon, daß diese Gnostiker von $\gamma\epsilon\nu\epsilon\alpha\lambda\omicron\gamma\iota\alpha\iota$ in dem Sinne von Aeonenreihen gesprochen hätten. Dieses Fehlen der $\gamma\epsilon\nu\epsilon\alpha\lambda\omicron\gamma\iota\alpha\iota$ in den Philosophumena ist aber gewiß nicht bloß zufällig; denn bei den Ophiten der Philosophumena treten die emanatistischen Grundlagen des Systems überhaupt mehr zurück; von Basilides wird sogar behauptet, daß er emanatistische Erklärungsversuche der Entstehung der Wesenheiten in furchtsamer Scheu gänzlich vermeide⁴⁸⁾; und das System Valentins und seiner Schule wird trotz der phantastischen Hülle desselben, die allerdings auch ausreichend breit dargelegt wird⁴⁹⁾, auf pythagoräische Zahlenlehre und platonische Ideen zurückgeführt⁵⁰⁾. Nach der Darstellung der Philosophumena fehlt also in der älteren Gnosis eigentlich sogar die Basis, auf der sich der Sprachgebrauch, Aeonenreihen durch Genealogien zu bezeichnen, entwickeln konnte; nur im System Valentins ist sie vorhanden; aber selbst für dieses System verbietet die mögliche geistigere Auffassung der Grundgedanken Valentins, von der Hippolyt Zeugniß ablegt, so lange die Annahme einer so grob sinnlichen Bezeichnung der Aeonenreihen, wie $\gamma\epsilon\nu\epsilon\alpha\lambda\omicron\gamma\iota\alpha\iota$ »Geschlechtsregister« sein würde, als man eine

48) *Philosoph.* lib. VII, cap. 22. pag. 232. $\phi\epsilon\acute{\iota}\gamma\epsilon\iota\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\iota\ \kappa\alpha\iota\ \delta\acute{\epsilon}\delta\omicron\upsilon\kappa\epsilon\ \tau\acute{\alpha}\varsigma\ \kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\ \pi\rho\omicron\beta\omicron\lambda\eta\eta\ \tau\omicron\omega\eta\ \gamma\epsilon\gamma\omicron\nu\omicron\tau\omega\eta\ \omicron\upsilon\omicron\iota\alpha\varsigma\ \delta\ \text{Βασιλείδης}.$

49) A. a. O. lib. VI, cap. 29—36. pag. 184—196.

50) A. a. O. lib. VI, cap. 20—28. pag. 176—184. Vrgl. cap. 39—55. pag. 200—222.

solche Bezeichnung nicht durch ein bestimmtes Beispiel im Sprachgebrauch nachweisen kann; das haben wir aber bis jetzt noch nicht gefunden, und werden es auch nicht finden.

Zwar könnte man in der ausführlichen Schilderung der Gnostiker, die Epiphanius aus eignen und fremden Mitteln zusammengestellt hat, fast mit Sicherheit eine Belegstelle für die fragliche Bedeutung von *γενεαλογίαι* erwarten; denn Epiphanius braucht häufig das Verbum *γεννᾶν*, um das Hervorbringen der Aeonen von Seiten der causierenden Principien zu bezeichnen. Es scheint also, daß er auch auf die Bezeichnung einer Aeonenreihe durch *γενεαλογία* mit Nothwendigkeit hätte geführt werden müssen, wenn er sie bei den Gnostikern schon gefunden hätte; ob Epiphanius *γενεαλογίαι* in diesem Sinn braucht, oder ob er es nicht thut, wird demnach besonders wichtig für die Entscheidung unserer Frage sein. Um darüber zur Klarheit zu kommen, müssen wir aber eine lange Reihe von Stellen vergleichen. Ueber die Ophiten handelt die XXXVII Härese des Epiphanius (pag. 267—276); hauptsächlich kommen cap. 3 und 4 in Betracht, welche die emanatistischen Grundlagen des ophitischen Systems darlegen⁵¹⁾. Das System des Basilides wird uns in der XXIV Härese (pag. 68—75) geschildert; seine Emanationen werden cap. 1 und 3 besprochen⁵²⁾. Am weitläufigsten wird Valentin und seine Schule behandelt; den Meister bespricht die XXXI Härese (pag. 163—207); ihm folgen seine Schüler; und zwar: Secundus, Epiphanius und Isidor in der XXXII Härese (pag. 208—214), deren V Cap. die Emanationslehren dieser Männer darstellt⁵³⁾; Ptolemäus in der XXXIII Härese (pag. 214—228), aus der das I Cap. als Darstellung der Emanationslehre des Ptolemäus unser Interesse am meisten in Anspruch nimmt⁵⁴⁾; Marcus und die Marcosier in der XXXIV Härese (pag. 232—258), in der Epiphanius jedoch nur ein Excerpt aus dem I Buch des Irenäus, cap. 13 ff. giebt; Colorbasus in der XXXV Härese (pag. 258—262), die in ihrem I Cap. die Emanationslehre dieses Häretikers enthält⁵⁵⁾; endlich Herakleon in

51) A. a. O. pag. 270 B. und pag. 271 A.

52) A. a. O. pag. 69 B. und pag. 73 A.

53) A. a. O. pag. 212 D. und pag. 213 A.

54) A. a. O. pag. 215.

55) A. a. O. pag. 258. 259.

der XXXVI Härese (pag. 262—267), welche die emanatistischen Grundanschauungen desselben ganz kurz in ihrem II Cap. berührt⁵⁶⁾, hauptsächlich aber die Neuerungen des Herakleon in dem locus de rebus post mortem bespricht. Nur auf die umfassende Darstellung, die Epiphanius vom System des Valentin giebt, brauchen wir näher einzugehen, können aber aus dem reichen Stoff, den er zusammengebracht, das Meiste von vornherein ausscheiden. Denn im V und VI Cap. dieser Darstellung giebt Epiphanius das fragmentum ex libro cujusdam Valentiniani, das allerdings einen ursprünglichen Bericht über die Aeonenlehre Valentins enthält, das aber schon unter den Fragmenten der gnostischen Literatur behandelt ist; vom IX bis XXXII Cap. schreibt er das aus, was Irenäus über die Valentinianer beigebracht hat, was also auch schon oben besprochen ist; vom XXXIII bis zum XXXV Cap. läßt er eine schließliche Kritik des Systems folgen, die für unsere Frage ohne Interesse ist, da sie namentlich die gnostischen Schriftbeweise in Anspruch nimmt. Ziehen wir nun von dem Rest noch das ab, was theils bloße Tiraden sind, theils andere gnostische Irrthümer, als die Aeonenlehre bespricht, so bleibt uns nur das II Capitel zu untersuchen. Hier zählt Epiphanius dreimal die Aeonen Valentins auf, einmal nach Syzygien geordnet, dann in der Reihenfolge, in der sie durch Emanation entstanden sind, endlich giebt er eine griechische Uebersetzung der geheimnißvoll klingenden hebräischen Namen, die er in den beiden ersten Reihen gebraucht hat⁵⁷⁾. Namentlich ist aber die Art, wie Epiphanius von der ersten auf die zweite Reihe der Aeonen übergeht, von Interesse. Er sagt: καὶ οὕτως (nämlich, wie er in der ersten Reihe der Aeonen angegeben hat) μὲν σύγκεινται (scil. οἱ Αἰῶνες) ὡς κατὰ συζυγίαν

56) A. a. O. pag. 262.

57) Man hat zuweilen geglaubt, dass diese hebräisch ausgedrückten Aeonenreihen ursprünglich valentinisch gewesen seien, und dass die griechische Uebersetzung derselben erst von den Schülern Valentins herrühre; allein die Sache verhält sich wohl umgekehrt. Valentin, der in Alexandrien gebildet war und später in Rom lebte, hat gewiss griechisch geschrieben; erst seine Schüler mögen, um der Menge zu imponiren, die hebräischen Namen gewählt haben. Vergl. Stieren, de Ptolemaei ad Floram epistola pag. 18 ff.

ἀρρενοθήλεως. Ἐν δὲ τῇ ἀκολουθίᾳ κατὰ διαδοχὴν οὕτως: Ἀμψιοῦ, Αὐρὰν etc.⁵⁸⁾. Auf die Worte: Ἐν δὲ τῇ ἀκολουθίᾳ κατὰ διαδοχὴν οὕτως kommt es hierbei an; sie sollen den Sinn ausdrücken: in der Reihenfolge, wie ein Aeon nach dem andern durch Emanation entstanden ist, folgen sie so; wenn nun γενεαλογία wirklich eine Aeonenreihe mit Rücksicht auf deren Abstammung und Fortpflanzung im gnostischen Sprachgebrauch bezeichnet hätte, würde dann nicht Epiphanius viel leichter und einfacher geschrieben haben: κατὰ δὲ τὴν γενεαλογίαν οὕτως? Er hat es aber nicht gethan, und schon dieser Umstand läßt uns erwarten, auch bei Epiphanius keine Spur davon zu finden, daß bei den Gnostikern der fragliche Sprachgebrauch existirt habe; in der That bestätigt auch eine sorgfältige Prüfung der mitgetheilten Stellen diese Vermuthung. Schon oben ist nun darauf hingewiesen, wie bedeutungsvoll dem häufigen γεννᾶν des Epiphanius gegenüber das Fehlen der γενεαλογία ist; also legt auch dieser Gewährsmann für den gnostischen Sprachgebrauch ein besonders starkes Zeugniß dafür ab, daß die Gnostiker ihre Aeonenreihen nicht mit γενεαλογία bezeichnet haben.

Dasselbe läßt sich aus den Schriften des Theodoret, des Augustin und des Philastrius erweisen, so weit diese gegen Gnostiker gerichtet sind; doch brauchen wir nicht weiter auf das Detail derselben einzugehen, weil diese Schriften nicht selbstständig sind, sondern ihr Material aus den Arbeiten ihrer Vorläufer schöpfen. Folgende Stellen kommen für unsere Frage hauptsächlich in Betracht: das I Buch von Theodorets compendium haereticarum fabularum verbreitet sich über die Aeonen des Basilides und Isidor pag. 194, über Valentins und seiner Schüler Marcus und Secundus Aeonenlehre pag. 198 und 201, über die Ophiten und deren Sekten pag. 204—206⁵⁹⁾; Augustin registrirt in seiner Schrift: de haeresibus ad Quodvultdeum lib. unus cap. IV sehr kurz die Lehre der Basilidianer, cap. XI—XIX die Systeme der übrigen für uns

58) A. a. O. pag. 165 A.

59) Die Citate aus Theodoret sind nach der Pariser Ausgabe seiner Werke von 1642; das Compendium haeretic. fabularum steht im IV Band dieser Ausgabe.

wichtigen Gnostiker⁶⁰⁾; Philastrius endlich beschreibt fast mit derselben Kürze, wie Augustin, in seinem Buche: *de omnibus ab exordio creaturarum haeresibus* die Systeme des Basilides pag. 26 ff., des Valentin und seiner Schule pag. 23—36⁶¹⁾. Nach allen angegebenen Stellen kennt auch von diesen Männern keiner den angeblich gnostischen Sprachgebrauch, eine Aeonenreihe durch das Wort *γενεαλογίαι* zu bezeichnen.

Auf Grund dieser Untersuchungen kann man mit Bestimmtheit behaupten, daß die Gnostiker *γενεαλογία* niemals als technisches Wort zur Berechnung einer Aeonenreihe gebraucht haben. Damit ist aber zugleich der Beweis erbracht, daß auch der Verfasser der Pastoralbriefe, der *γενεαλογία* ohne jede nähere Bestimmung als technisches Wort aus dem Sprachgebrauch der zu bekämpfenden Häretiker einführt, unter *γενεαλογίαι ἀπέραντοι* unmöglich gnostische Aeonenreihen verstanden haben kann. Die Combination der Väter, welche die *γενεαλογίαι* der Pastoralbriefe mit den Aeonenreihen zusammenbringt, mag sie auch als freie Anwendung eines Schriftwortes immerhin geistreich sein, ist daher exegetisch unrichtig und darf der neuern Exegese nicht zur Stütze für die Auslegung von I Timoth. 1, 4 dienen, welche die vielbestrittenen Geschlechtsregister der Irrlehrer für gnostische Aeonenreihen, die Irrlehrer selbst für Gnostiker erklärt. Dieses Ergebnis ruht allerdings auf einem Beweise *ex silentio* in Betreff des gnostischen Sprachgebrauches und könnte in sofern Manchem nicht ganz stichhaltig erscheinen; glücklicher Weise führt aber der Verfasser der Pastoralbriefe selbst noch einen Beweis dafür, daß seine *γενεαλογίαι* nicht gnostische Aeonenreihen sind, der unsere Nachweisungen positiv bestätigt. Er polemisiert nämlich gegen die Gene-

60) *Augustini de haeresibus ad Quodvultdeum liber unus* ist in den VIII Band der Benedictinerausgabe aufgenommen; die citirten Stellen finden sich pag. 6. 7. 8.

61) *Philastrius* starb c. 387 als Bischof von Brixen; er ist mithin der älteste der letzten drei Zeugen, die nach ihrer Wichtigkeit, abweichend von der Chronologie, geordnet sind. Die Ophiten sind desshalb im Text nicht miterwähnt, weil sie *Philastrius* pag. 3. vor Christus setzt. Die Citate mussten leider nach einer der ältesten Ausgaben Basileae apud Henricum Petrum s. a. gegeben werden.

alogien mit den Worten: αἵτινες ζητήσεις παρέχουσι μᾶλλον ἢ οἰκονομίαν θεοῦ τὴν ἐν πίστει; würde aber irgend ein gläubiges Glied der christlichen Gemeinde gegen so grundstürzende Irrthümer, wie die gnostische Aeonenlehre, weiter Nichts einzuwenden haben, als daß sie Streitfragen erregen und das Reich Gottes nicht fördern? Paulus schleudert gegen die Judaisten des Galaterbriefes das Anathema ⁶²⁾; und unsere Briefe sollten gegen eine Häresie, deren leiseste Regungen in noch viel höherem Maße »ein anderes Evangelium verkünden«, als dies selbst der krasseste Judaismus thut, bloß den bescheidenen Vorwurf erheben, daß unerquickliche und resultatlose Disputationen daraus in der Gemeinde entstanden? Gegen die Aeonenlehre müßten wir eine ganz andere Polemik erwarten, sowohl was den Inhalt, als was den Ernst und die Entschiedenheit derselben anlangt. Es müßten Gedanken folgen, wie die dem Colosserbrief so geläufigen, daß Christus das vollkommene Abbild des unsichtbaren Gottes sei, daß in ihm die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohne, in ihm alle Schätze der Weisheit und der Gnosis verborgen liegen, daß er erhaben sei über alle Throne und Herrschaften und Mächte und Gewalten im Himmel ⁶³⁾; Warnungen müßten folgen, wie die bekannte und unter der Voraussetzung einer Polemik gegen Gnostiker besonders passende: Βλέπετε, μή τις ὑμᾶς ἔσται ὁ συλαγωγῶν διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης, κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, καὶ οὐ κατὰ Χριστόν ⁶⁴⁾. Bei einer solchen Polemik würde man die γενεαλογίαι der Pastoralbriefe etwa auf gnostische Aeonenreihen beziehen dürfen; wie die Verhältnisse aber einmal liegen, verbietet außer dem gnostischen Sprachgebrauch auch der Zusammenhang unserer Stelle diese Auffassung der γενεαλογίαι. Die Ansicht, welche in den Genealogien die Aeonenlehre bekämpft findet, und welche danach die Häretiker für Gnostiker erklärt, muß also ganz unbedingt aufgegeben werden.

62) Galat. 1, 8. 9.

63) Vergl. cap. 1 u. 2 des Colosserbriefes. Die Ausführungen des Colosserbriefes sind allerdings in ihrem nächsten Sinn gegen essenische θερησκεία τῶν ἀγγέλων gerichtet, lassen sich aber sehr gut gegen die Aeonenlehre verwenden.

64) Coloss. 2, 8. Erst der Schluss des I Briefes an Timoth. enthält eine ähnliche Warnung 6, 20.

Nur noch eine metaphorische Bedeutung von γενεαλογία ist möglich, welche Dähne zuerst in einer Anmerkung zu seiner Abhandlung über die Ordnung der Schriften Philos kurz angedeutet hat⁶⁵⁾, die aber alle Exegeten nach ihm mit größter Einstimmigkeit verwerfen. Dähne geht in seiner Auslegung von den Anschauungen Philos und der Alexandriner über die Bedeutung und die Würde des Mosaischen Gesetzes aus, die im II Buch der vita Mosis, das dazu bestimmt ist, die Verdienste des jüdischen Gesetzgebers zu schildern, im Zusammenhang niedergelegt sind. Nach dieser Schilderung ist es ein Hauptvorzug des Gesetzgebers, daß er ein Gesetz promulgirt habe, das nicht für eine einzelne Stadt oder ein einzelnes Volk bestimmt sei, sondern ein solches, das den Anspruch erheben könne, das absolute Gesetz für die ganze Welt zu sein. »Denn Alle mahne es an ihre Pflicht, Barbaren und Hellenen, die Bewohner des Festlandes und den Inseln, die Völker des Orients und des Occidents, Europäer und Asiaten, den ganzen bewohnten Erdkreis von einem Ende bis zum andern«⁶⁶⁾. Daß von dieser hohen Bestimmung des mosaischen Gesetzes der Welt auch schon eine Ahnung aufgegangen sei, bezeuge vor Allem die Uebersetzung des Gesetzes in die griechische Weltsprache durch die 70 Dollmetscher⁶⁷⁾. Schon jetzt habe dadurch das Gesetz auch unter den Heiden viele Anhänger, obgleich die Geschicke des jüdischen Volkes in Nacht gehüllt seien; wenn aber das Schicksal des Volkes sich einmal zum Besseren wenden werde, dann werde die Zahl dieser Anhänger in's Unendliche wachsen. »Ich glaube«, ruft Philo begeistert aus, »die Heiden werden ihre eignen Gesetze verlassen und ihren väterlichen Geboten absagen und werden dem mosaischen Gesetz allein die Ehre geben. Denn im Glück des heiligen Volkes wird auch der Glanz seines Gesetzes wiederum hell aufleuchten, und alle andern Gesetze verdunkeln, wie die aufgehende Sonne die Sterne verdunkelt«⁶⁸⁾. Diese hohe Bestimmung kann aber das mosaische Gesetz, nach den Ausführungen Philos, nur

65) Dähne in den Studien und Kritiken von 1833, pag. 1008. Anmrk.

66) Philo a. a. O. §. 4. (Richter Tom. IV, pag. 189).

67) Philo a. a. O. §. 5. 6. 7. (Richter Tom. IV, pag. 190—194).

68) Philo a. a. O. §. 7. Ende.

durch einen zweiten Hauptvorzug, der ihm eignet, erreichen; dieser Vorzug besteht darin, daß es vom Gesetzgeber, dessen Person dadurch mit einer noch höheren Weihe umgeben werde, in heiligen Büchern verzeichnet sei. Ein Theil dieser heiligen Bücher sei historisch, der andere enthalte die eigentlichen Gebote und Verbote; der historische Theil zerfalle wieder in zwei Abtheilungen, die erste beschreibe die Entstehung der Welt, die zweite sei *genealogisch* ⁶⁹⁾. Mit weiser Absicht sei aber den Geboten dieser historische Theil vorangestellt, denn — eine Anschauung die sich aus dem Grundsatz der Alexandriner, daß Alles, was in den heiligen Büchern des Gesetzes enthalten sei, einen unmittelbaren Einfluß auf die Belehrung und Besserung des Menschen haben müsse ⁷⁰⁾, folgerichtig ergibt — Moses habe nicht etwa diesen historischen Theil verfaßt, um, wie ein anderer Historiograph, Nachrichten über längst Geschehenes den Nachkommen zur Ergötzlichkeit ohne Nutzen zu hinterlassen, sondern um (auf die eigentliche Gesetzgebung vorzubereiten. Die erste Abtheilung des historischen Theils belehre nämlich die Menschen darüber, daß der Weltschöpfer auch der Gesetzgeber sei; das genealogische Material der heiligen Gesetzbücher aber darüber, daß der Mensch und das Gesetz in Harmonie stehe, daß er also seiner eigensten Natur entspreche, wenn er die Gesetze befolge, daß er aber die Würde seiner eignen Natur vergesse, wenn er die Gesetze übertrete ⁷¹⁾. Viel besser, als die Drohungen, mit denen andere Gesetzgeber ihre Gebote einzuschärfen pflegten, bewirke aber diese doppelte Erkenntniß, wie in einer breiten Ausführung dargelegt wird, daß das Mosaische Gesetz Eingang in die Herzen finde; darauf ruhe sein gehoffter Sieg ⁷²⁾.

Man sieht also, wie wichtig für Philo das von ihm sogenannte genealogische Material der 5 B. B. Mosis, besonders der an Genea-

69) Philo a. a. O. §. 8. (Richter Tom. IV, pag. 194). Ἔστιν οὖν τοῦ ιστορικοῦ τὸ μὲν περὶ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, τὸ δὲ γενεαλογικόν· τοῦ δὲ γενεαλογικοῦ τὸ μὲν περὶ κολάσεως ἀσεβῶν, τὸ δὲ αὖ περὶ τιμῆς δικαίων.

70) Dähne, die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie I, pag. 61.

71) Philo a. a. O. §. 8. Ende.

72) Philo a. a. O. §. 9 ff.

logien so reichen Patriarchengeschichte ist; schon wenn er es bloß in den durch die Worte: τοῦ δὲ γενεαλογικοῦ τὸ μὲν περὶ κολάσεως ἀσεβῶν, τὸ δὲ αὖ περὶ τιμῆς δικαίων ⁷³) angedeuteten, einfachen Weise dazu verwandt hätte, daß er durch dasselbe den Lohn der Tugend und die Strafe des Bösen an praktischen Beispielen zur Erscheinung gebracht hätte, um dadurch die Bestimmung des Menschen für das Gesetz zu zeigen, würde es für seine Lehre vom Gesetz nicht ohne lebendige Bedeutung sein; aber Philo weiß diesen Genealogien ein noch viel höheres Interesse abzugewinnen, indem er sein ganzes System der Ethik auf dieselben basirt und dadurch allerdings aus den Genealogien in vollem Maße die innere Harmonie zwischen dem Gesetz und der menschlichen Natur nachweist. Denn vermöge der allegorischen Interpretation erscheinen ihm die in dem genealogischen Theil der mosaischen Geschichte genannten Personen und ihre Erlebnisse als Typen von Seelenzuständen (τρόποι τῆς ψυχῆς), zu welchen die ursprüngliche Fähigkeit des Menschen ethisch sich bilden, oder sündlich abirren kann; ja sogar die Verwandtschaftsverhältnisse, welche die Genealogien zwischen den Personen der heiligen Geschichte festsetzen, überträgt Philo auf das ethische Gebiet; jede mosaische genealogische Kette menschlicher Geschlechtsfolge bedeutet ihm nach der allegorischen Interpretation zugleich und hauptsächlich eine zusammenhängende Reihe geistiger Zustände, deren verschiedenes Abhängigkeitsverhältniß von einander durch das providentiell geordnete Verwandtschaftsverhältniß der die τρόπους τῆς ψυχῆς symbolisirenden Personen der Geschlechtsregister bestimmt wird; so ergeben sich ihm vollständige Entwicklungsreihen des Bösen und ebenso die Entwicklungsreihen des Guten aus den Genealogien der mosaischen Geschichte ⁷⁴). Daher erklärt sich der Name γενεαλογικόν, den Philo freilich auf den ganzen historischen Theil des Pentateuchs, so weit er nicht die Welterschöpfung beschreibt, sondern sich mit Hülfe der Allegorie für die Ethik ausbeuten läßt, a parte potiori überträgt; in allen seinen Schriften, welche einzelne Partien der 5 Bücher Mosis auslegen, namentlich aber in seinen legis allegoriae, führt er

73) Vergl. Note 69.

74) Vergl. *Dähne* a. a. O. pag. 342.

diese allegorisch-ethische Behandlungsweise der Geschichte durch. Auf Einzelnes aus dieser genealogischen Ethik kann hier jedoch nicht eingegangen werden; am übersichtlichsten theilt dies Dähne in seiner Darstellung der Ethik Philo mit⁷⁵⁾; so constant bewegen sich übrigens alle ethischen Anschauungen Philo in diesen genealogischen Formen, daß er die Ausdrücke, welche in ihrem Wortverstand auf die natürliche Zeugung gehen, gern allegorisch auf die sittliche Arbeit des Menschen und Gottes im Menschen überträgt⁷⁶⁾.

Danach hat das Wort *γενεαλογίαι* in dem System und Sprachgebrauch Philo einen technischen religiösen Sinn; die *γενεαλογίαι*, in engerer Bedeutung als Stammbäume, oder in weiterer Bedeutung als geschichtliche Partien das Pentateuch überhaupt gefaßt, sind das biblische Substrat, an das Philo seine Lehre von den verschiedenen *τρόποι τῆς ψυχῆς* und sein ganzes dualistisch-ethisches System mit Hülfe der Allegorie anknüpft; sie sind Register nicht bloß einer Reihe menschlicher Generationen, sondern hauptsächlich einer Reihe von *τρόποι τῆς ψυχῆς*, welche nach den Gesetzen der ethischen Entwicklung zusammengestellt und historisch eingekleidet sind. Als technisches Wort aus dem religiösen Sprachgebrauch einer Sekte findet sich nun auch der Ausdruck *γενεαλογίαι* in den Pastoralbriefen; bei Philo allein kann man diesen Sprachgebrauch nachweisen, deßhalb meint Dähne, philonische Genealogien hätten wir unter dem fraglichen Wort zu verstehen, mit solchen Genealogien sollten sich die Pflegebefohlenen des Timotheus nach den Warnungen unserer Briefe nicht befassen. Dähne macht diese Bemerkung zu I Timoth. 1, 4. nur beiläufig in einer Anmerkung, ohne sie weiter begründend auszuführen; läßt sich diese Erklärung von *γενεαλογίαι* sicher stellen?

Gewöhnlich thut man sie mit der Gegenbemerkung ab: diese

75) Dähne a. a. O. pag. 341—423.

76) Philo, de Cherub. §. 12. (Richter Tom. I, pag. 208 unten.) *Ἵνα δὲ τὴν ἀρετῶν κύησιν καὶ ὡδὶνα εἰπωμεν, ἀκοᾶς ἐπιφραξάτωσαν δεισιδαίμονες τὰς ἑαυτῶν, ἢ μεταστήτωσαν.*

Legis Allegor. III, §. 63. (Richter Tom. I, pag. 175 unten.) *Οὐ γὰρ ἀντὶ θεοῦ ἐγὼ εἰμι, τοῦ μόνου δυναμένου τὰς ψυχῶν μήτρας ἀνοιγνύναι καὶ σπεῖρειν ἐν αὐταῖς ἀρετὰς, καὶ ποιεῖν ἐγκύμονας καὶ τικτούσας τὰ καλά.*

allegorisirenden Genealogien sind Etwas zu sehr dem Philo und seiner Richtung Eigenthümliches, das gewiß nicht in einer ganzen Sekte so heimlich gewesen ist, daß es als Hauptcharakteristikum derselben vorangestellt werden würde⁷⁷⁾. Man könnte dieser Behauptung die andere entgegenstellen, daß man fast alle philonischen Ideen bei den Essenern wiederfindet, die ja nur einen Versuch machen, die alexandrinisch-jüdische Philosophie praktisch durchzuführen. Glücklicher Weise braucht man sich aber nicht mit einer solchen allgemeinen Behauptung zu begnügen; wir haben ein ausdrückliches Zeugniß dafür, daß die Essener gerade die Beschäftigung mit allegorisirenden Genealogien besonders geübt haben müssen. Aus der Schilderung, die Philo von den Essenern giebt, ist es nämlich bekannt, daß diese die Ethik besonders pflegten, und zwar mit Anknüpfung ihrer philosophischen Sittenlehre an das mosaische Gesetz; ebenso wissen wir, daß sie den νόμος allegorisch auslegten und durch die Allegorie ihre ethische Erkenntniß aus demselben gewannen⁷⁸⁾. Nun könnten die Essener allerdings ihre Sittenlehre an den Dekalog und die eigentlich legislativen Stellen des Pentateuchs angeknüpft haben; aber, abgesehen davon, daß dann nicht gut von einer φιλοσοφία der Essener gesprochen werden könnte, würde auch die Anwendung der Allegorie von Seiten der Essener zur Vermittlung ethischer Erkenntniß aus dem Pentateuch nicht wohl begreiflich sein. Denn Philo, dessen Praxis für alle jüdischen Allegoristen unzweifelhaft mustergültig ist, braucht bei der Auslegung der mosaischen Gesetze, Vorschriften und Gebräuche immer die wörtliche Auslegung (ἡ ῥητὴ ἐρμηνεία), niemals die Allegorie⁷⁹⁾; nur über das historische Material des Pentateuchs, das Philo das *genealogische* nennt, konnte also von den Essenern ein Interesse der Ethik allegorisirt werden; und je mehr die Essener die Logik den Schwätzern überließen und die

77) Baur, die Pastoralbriefe pag. 13; de Wette, exeget. Handb. zu Tit. 1, 13. u. A.

78) Philo, Quod omn. prob. liber §. 12. (Richter Tom. V, pag. 286.)
Τὸ ἡθικὸν εὖ μάλα διαπονοῦσιν, ἀλείπταις χρώμενοι τοῖς πατρίοις νόμοις, οἷς ἀμήχανον ἀνθρωπίνην ἐπινοῆσαι ψυχὴν ἄνευ κατακοχῆς ἐνθέου. — Ταῖ γὰρ πλεῖστα διὰ συμβόλων ὑρχαιοτρόπῃ ζηλώσει παρ' αὐτοῖς φιλοσοφεῖται.

79) Gfrörer, Philo und die alexandrinische Theosophie I, pag. 85 unten.

Physik als zu hoch für die menschliche Einsicht ganz zur Seite stellten, aber eifrig die Ethik auf Grund der allegorischen Behandlung des Pentateuchs betrieben, um so mehr müssen dieselben *γενεαλογίαι*, die wir bei Philo finden, bei der Sekte heimisch gewesen sein. Es hindert also nichts die *γενεαλογίαι* I Timoth. 1, 4. und Timoth. 3, 9. in dem aus Philo constatirten Sinne zu nehmen und damit unsere Irrlehrer, so weit die *γενεαλογίαι* ein Kriterium für das Wesen derselben abgeben, für Essener zu erklären.

Die eben versuchte Deutung der *γενεαλογίαι* ist aber nicht bloß eine von vielen andern möglichen Deutungen des Wortes, sondern zugleich die *einzig* mögliche. Denn keine der andern geltend gemachten Erklärungen paßt in den Zusammenhang der Stelle I Timoth. 1, 4, diese paßt vortrefflich. Schon das Prädikat *ἀπέραντοι*, was die *γενεαλογίαι* erhalten, schließt streng genommen Aeonenreihen und menschliche Stammbäume aus, denn beide bestehen immer aus einer bestimmten, sehr wohl zu übersehenden Zahl von Gliedern. Anders verhält sich das mit unseren allegorisch auf *τρόπους τῆς ψυχῆς* umgedeuteten Genealogien; diese sind wirklich »unbegrenzt«, weil jedes objective Kriterium für die Richtigkeit einer allegorischen Deutung fehlt, es also ganz in das Belieben des jeweiligen Interpreten gestellt ist, welchen Sinn er in irgend eine Stelle hineintragen will. Und wenn auch Philo, ein feiner und geistreicher Kopf, ein gewisses System in die Allegorie gebracht hatte und für gewisse Stellen constante allegorische Deutungen in jedem Zusammenhang durchzuführen suchte, so finden sich doch auch bei ihm Stellen genug, für die er mehrere Deutungen als gleich wahr und berechtigt geltend macht⁸⁰). Welche unbegrenzte Willkühr in der Deutung einzelner Stellen mag aber da entstanden sein, wo die Pflege der Allegorie in rohe und geschmacklose Hände gerieth! Sprechen doch die Rabbinen von einem

80) Philo, legis allegor. I, §. 24. (Richter Tom. I, pag. 79). Nachdem Philo eine Ausdeutung der vier Flüsse des Paradieses gegeben hat, leitet er eine andere mit den Worten ein: Ἐτι καὶ οὕτως ἴδωμεν τὸ προκείμενον. Ebenso a. a. O. de Cherub. §. 8. (Richter Tom. I, pag. 204). Τὰ μὲν δὴ Χερουβὶμ καθ' ἓνα τρόπον οὕτως ἀλληγορεῖται Μήποτε δὲ καθ' ἑτέραν ἐκδοχὴν τὰ μὲν Χερουβὶμ δηλοῦν τῶν ἡμιοφαιρίων ἐκτίττονται.

mehrtausendfältigen Sinn jeder Schriftstelle; mit Recht kann also unser Verfasser diese Genealogien als ἀπεράντους bezeichnen. Neben den Genealogien werden an den Irrlehrern auch ihre Mythen gerügt. Es ist falsch, wenn man das Wort μῦθοι nach Suidas: μῦθος λόγος ψευδῆς, εἰκονίζων τὴν ἀλήθειαν, ganz abstrakt als »falsche Lehre« faßt; auch darf man es nicht auf die heidnisch mythologischen Bestandtheile der gnostischen Systeme beziehen, weil es sich bei den Genealogien nicht um gnostische Aeonenreihen handelt und die μῦθοι Tit. 1, 13 geradezu als Ἰουδαῖκοι bezeichnet werden; viel eher könnte man den technischen Begriff des Mythos »Einkleidung einer religiösen oder philosophischen Idee in ein historisches Gewand« neben γενεαλογίαι in dem Worte μῦθοι angedeutet finden; denn die allegorische Ausdeutung der Genealogien verflüchtigt eigentlich den historischen Gehalt derselben und läßt bloß die Idee als Inhalt derselben zurück. Allein diese allzu künstliche Deutung der μῦθοι läßt sich schon deshalb nicht halten, weil die jüdischen Allegoriker trotz der Allegorie den historischen Charakter der heiligen Geschichte festhalten. Wir werden also wohl am besten die mancherlei sagenhaften und mährchenhaften Zusätze darunter verstehen, welche die Irrlehrer aus der Tradition in das historische Material des Pentateuchs, das ihren Allegorien zu Grundlage, verwoben zu haben scheinen. Μῦθοι in diesem Sinne finden sich aber gewiß bei den Essenern neben den Genealogien; wenigstens räumt Philo der Tradition große Rechte ein, ja er bezeichnet die Tradition geradezu als eine zweite Quelle neben dem Pentateuch, aus der er seine Lebensbeschreibung des Moses zum Theil geschöpft habe⁸¹⁾, und seine Schriften über die Geschichte der Patriarchen enthalten in der That eine große Menge sagenhafter Züge⁸²⁾, die er auch mit für seine Allegorien benutzt; die μῦθοι stimmen also sehr wohl zu unserer Auffassung von γενεαλογίαι.

81) Philo, de vita Moys. I, §. 1. (Richter Tom. IV, pag. 116 oben). Ἀλλ' ἐγώ γε τὴν τούτων (scil. Ἑλλήνων) βασκανίαν ὑπερβάς τὰ περὶ τὸν ἄνδρα μηνύσω, μαθὼν αὐτὰ καὶ ἐκ βίβλων τῶν ἱερῶν, ἃς θαυμάσια μνημεῖα τῆς αὐτοῦ σοφίας ἀπολέλοιπε, καὶ παρὰ τινων ἀπὸ τοῦ ἔθνους πρεσβυτέρων. Τὰ γὰρ λεγόμενα τοῖς ἀναγινωσκομένοις ἀεὶ συνύφαινον, καὶ (διὰ) τοῦτ' ἔδοξα μᾶλλον ἐτέρων τὰ περὶ τὸν βίον ἀκριβῶσαι.

82) Gfrörer a. a. O. I, pag. 52 ff.

Daß nun diese *μῦθοι* als *γρᾶνδεις* bezeichnet werden können (I Timoth. 4, 7), erklärt sich aus der Starkgläubigkeit der Juden in solchen Dingen; das Prädikat *βεβήλους* verdienen sie aber schon als Lügen, die sich neben der Wahrheit geltend machen wollten⁸³⁾, ganz abgesehen von ihrem Ursprung, da sie nicht auf dem heiligen Boden der Offenbarung entstanden waren, und von ihrem Inhalt, der vieles Gottes und seiner Knechte Unwürdige enthielt; wir brauchen also nicht mit Baur an die Leiden der Sophia-Achamot zu denken⁸⁴⁾, um diese Prädikate der *μῦθοι* gerechtfertigt zu finden.

Die Warnung, sich nicht mit Mythen und allegorisirenden Genealogien zu befassen, wird durch die Hinweisung auf die übeln Folgen einer solchen Thätigkeit begründet: *αἵτινες* — aus dem Genus des Relativums geht hervor, daß die *γενεαλογίαι* hauptsächlich gemeint sind — *ζητήσεις παρέχουσι μᾶλλον ἢ οἰκονομίαν θεοῦ*. Unter den *ζητήσεις* könnte man mit den meisten Interpreten *Streitigkeiten* oder *Streitsätze* verstehen; allein die erste Bedeutung ist auszuschließen, weil an anderen Stellen, wo die *ζητήσεις* gerügt werden, die Streitigkeiten selbst als etwas Besonderes neben den *ζητήσεις* erwähnt⁸⁵⁾, oder gar erst als Folge der *ζητήσεις* dargestellt werden⁸⁶⁾. Obgleich nun die zweite Bedeutung des Wortes »Streitsätze« sehr gewöhnlich ist, auch sehr wohl in den Zusammenhang der zuletzt angegebenen Stelle II Timoth. 2, 23 passen würde, so ist sie doch erst eine abgeleitete Bedeutung unseres Wortes; die Grundbedeutung scheint näher zu liegen. Dieser zufolge wären die *ζητήσεις* *Untersuchungen*; was haben wir uns unter diesen Untersuchungen zu denken? Ein Sprachgebrauch Philo mag es deutlich machen; mit *ζητεῖν* bezeichnet Philo ganz gewöhnlich die Ausübung der geistigen Thätigkeit, vermöge deren man in der Betrachtung der H. S. durch die Hülle des

83) II Timoth. 4, 4. *Καὶ ἀπὸ μὲν τῆς ἀληθείας τὴν ἀκοὴν ἀποστρέφουσιν, ἐπὶ δὲ τοὺς μύθους ἐκτραπήσονται.*

84) Baur a. a. O. pag. 12.

85) Vergl. I Timoth. 6, 4 *νοσῶν περὶ ζητήσεις καὶ λογομαχίας*. Tit. 3, 9. *Μωρὰς δὲ ζητήσεις καὶ γενεαλογίας καὶ ἔρεις καὶ μάχας νομικὰς περιῦστασο.*

86) II Timoth. 2, 23. *Τὰς δὲ μωρὰς καὶ ἀπαιδεύτους ζητήσεις παραιτοῦ, εἰδὼς, ὅτι γεννῶσι μάχας.*

Buchstabens in die Tiefen des allegorischen Sinnes eindringt. So führt Philo, um nur eine Stelle aus vielen herauszuheben, die allegorische Auslegung von Genes. 49, 17 mit den Worten ein: Ζητητέον δὲ, τίνος ἔνεκα ὁ μὲν Ἰακώβ φησιν, ὅτι „πесеїται ὁ ἵππευς εἰς τὰ ὀπίσω“; Μωϋσῆς δὲ ἄδει, ὅτι „ἵππος καὶ ἀναβάτης κατεποντώθησαν⁸⁷⁾“. Danach ergibt sich, daß ζητήσεις Untersuchungen über den allegorischen Geheimsinn des νόμος sind, deren leidenschaftliche Pflege allerdings mit der Werthschätzung der γενεαλογίαί und der ganzen an denselben hängenden, an die allegorische Auslegung des νόμος gebundenen Ethik in der Gemeinde überhand nehmen mußte. Daher die ernste Warnung vor den Genealogien, weil sie diese verkehrten Bestrebungen in ihrem Gefolge hatten; die hier gegebenen Auslegungen von μῦθοι, γενεαλογίαί und ζητήσεις stützen sich also gegenseitig.

Auch bewährt sich diese Deutung von ζητήσεις überall durch den Zusammenhang, in welchem in unseren Briefen von diesen Untersuchungen geredet wird. In unserer Stelle wird ihnen äußerst treffend die wesentlich praktische Art des Christenthums gegenübergestellt. Daß die Heilsanstalt Gottes — so ist wohl unser Vers nach der Lesart οἰκονομίαν Θεοῦ zu übersetzen —, welche für die Menschheit wesentlich auf den Glauben basirt ist (τὴν ἐν πίστει), der seine bestimmt gegebenen Objecte hat, also keiner weiteren ζητήσεις bedarf, nicht durch solche Genealogien gefördert werde, sondern daß eine ganz unnütze, rein theoretische Beschäftigung mit dem νόμος durch dieselben herbeigeführt werde, welche für die sittlichen Aufgaben des Christenthums eigentlich entnerve, weil sie der luxurirenden Phantasie zu viel ungesunde Nahrung gebe: das ist der Hauptvorwurf, welcher zunächst den genealogischen Neuerungen der Irrlehrer gemacht wird, und unsere Deutung von ζητήσεις wenigstens plausibel erscheinen läßt. Bestimmt wird sie an andern Stellen gefordert. Auf die ζητήσεις werden μάχαι zurückgeführt (II Timoth. 2, 23); diese μάχαι werden als μάχαι νομικαὶ bezeichnet (Tit. 3, 9); also müssen sich die ζητήσεις auf den νόμος bezogen haben; es kann sich

⁸⁷⁾ Philo, leg. allegor. II, §. 26. (Richter Tom. I, pag. 118). Ebenso leg. allegor. I, §. 13. §. 15. (A. a. O. pag. 68. 71). u. s. w.

bei denselben nicht um fremde, gnostische Theoreme, sondern, wie der Ausdruck *λογομαχίαι*, der I Timoth. 6, 4 mit *ζητήσεις* verbunden wird, noch bestimmter verräth, nur um die streitige allegorische Deutung einzelner Ausdrücke im *νόμος* gehandelt haben⁸⁸⁾. Nur könnte es Manchem fraglich erscheinen, ob differirende Ansichten über den allegorischen Sinn irgend einer Stelle so heftige Streitigkeiten, als unsere Briefe rügen, unter den Irrlehrern und in der Gemeinde entzünden konnten. Allerdings wäre das unmöglich gewesen, wenn man mit Bewußtsein um das, was man bei der allegorischen Auslegung that, die Allegorie als freies, leichtes Spiel des Geistes behandelt hätte; allein man dogmatisirte die Resultate der allegorischen Interpretation; nur der den Menschen einwohnende heilige Geist galt als Quelle derselben⁸⁹⁾, und so mußte bei den Allegoristen, die niemals einen vernünftigen Grund für ihre Deutungen angeben konnten, jedesmal die Leidenschaft anstatt der Gründe eintreten. Um dieser inneren Bodenlosigkeit der allegorischen Interpretation willen erhalten endlich die *ζητήσεις* passend die Prädikate *μωρὰς καὶ ἀπαιδεύτους* (II Timoth. 2, 23), oder *ἀνωφελεῖς καὶ ματαίας* (Tit. 3, 9); so hart nun auch diese Prädikate die verkehrte Behandlung des *νόμος* rügen, so wären sie doch gewiß noch härter ausgefallen, wenn etwa nicht der *νόμος*, sondern

88) *Credner*, Einleit. in's N. T. I, pag. 467 bezieht die *μάχαι νομικαί* auf Streitigkeiten, die von essenisch gesinnten Juden darüber geführt wurden, was im *νόμος* echt mosaisch, oder nicht mosaisch sei. *Credner* überträgt aber hier den Standpunkt der viel späteren Clementinen (Vergl. s. Abhandlung über Essäer und Ebioniten in *Winers* Ztschrft für wissenschaftliche Theol. I, pag. 256 ff.) auf den ursprünglichen Essenismus; und zwar mit Unrecht, denn diese Scheidung zwischen Mosaischem und Nichtmosaischem im Pentateuch von Seiten der Clementinen war erst eine Concession gegen das als Weltmacht anerkannte Christenthum.

89) Die Ansichten der Essener über die Quelle der Interpretation der H. S. spricht *Philo* in den schon häufig citirten Worten aus: *ἀλείπτους χρώμενοι πατρίοις νόμοις, οὓς ἀμήχανον ἀνθρωπίνην ἐπινοῆσαι ψυχὴν ἄνευ κατακωχῆς ἐνθέου*. Vergl. *Philo*, de Cherub. §. 9. (*Richter* Tom. I, pag. 205 oben). *Ἦκουσα δὲ ποτε καὶ οἰκουδαιότερον λόγον παρὰ ψυχῆς ἐμῆς, εἰωθυίας τὰ πολλὰ θεοληπτέοθαι, καὶ περὶ ὧν οἶκ' οἶδε μαντεύεσθαι*. Mit diesen Worten wird eine neue allegorische Interpretation einer Stelle eingeführt.

etwas gänzlich von dem Boden der Offenbarung Losgerissenes Gegenstand der ζητήσεις gewesen wäre.

Also bestätigt es sich von allen Seiten, daß die γενεαλογίαι selbst und die mit denselben zusammenhängenden Eigenthümlichkeiten der Irrlehrer direkt und allein im *Essenismus* ihre Erklärung finden.

2. Die Gesetzeslehre.

Freilich würde das eben für die Charakteristik unserer Irrlehrer aus I Timoth. 1, 4 festgestellte exegetische Resultat wieder bedeutend wankend werden, wenn die folgenden Verse unseres Cap. (v. 5—11) wirklich eine so deutliche Polemik gegen marcionitischen Antinomismus enthielten, als Baur darin zu finden glaubt. Denn Essenismus und Antinomismus sind Dinge, die einander ausschließen; aber valentinische Aeonen, die Baur in den γενεαλογίαι findet, und marcionitisches System sind das auch; die Species von Gnostikern muß noch gefunden werden, welche diese beiden Elemente zusammen zu einer Lehre verbunden hätte. Also muß uns Baur's Deutung der γενεαλογίαι selbst gegen seine Deutung der νομοδιδασκαλία der Irrlehrer mißtrauisch machen. In der That haben auch gewiß nur »die Antithesen der falschen Gnosis« (I Timoth. 6, 20), in denen Baur ein unleugbares Zeugniß für die marcionitische Richtung der Irrlehrer gefunden zu haben glaubte, den sonst so scharf blickenden Kritiker dazu verleitet, auch aus unseren Versen marcionitische Sätze und deren Widerlegung herauszulesen. Er findet nämlich v. 6 und 7 eine Schilderung des Antinomismus der Irrlehrer, v. 8—11 die Polemik des Verfassers gegen diesen Antinomismus; zu dem ersten Resultat kommt er dadurch, daß er νομοδιδάσκαλοι, Lehrer des Gesetzes, gleich: Bestreiter des Gesetzes faßt; die Lehre über das Gesetz, welche die Irrlehrer vortrugen, habe eben darin bestanden, daß sie gezeigt hätten, das Gesetz könne unmöglich von dem höchsten, guten Gott gegeben sein; dagegen führe der Verfasser v. 8—11 aus, das Gesetz sei doch gut, der Mensch müsse nur selbst in seinem sittlichen Verhalten correct sein, um das zu erkennen; denn der δίκαιος habe von der grausamen Strenge des Gesetzes, welche die

Antinomisten so sehr rügten, Nichts zu befahren; nur offenbar Lasterhafte treffe der Fluch des Gesetzes, und diese mit Recht¹⁾. Allein ganz unzweifelhaft ist νομοδιδάσκαλοι von Baur falsch erklärt; denn der Wortbedeutung nach bezeichnet der fragliche Ausdruck zunächst nur *Lehrer des Gesetzes*; diese nächste und einfachste Bedeutung des Wortes ist aber hier festzuhalten und nicht durch die innere Dialektik des Begriffes in ihr Gegenteil zu verkehren, weil die Irrlehrer nach Tit. 1, 10 meistens aus der Beschneidung stammten und nach Tit 1, 14 jüdische Mährchen und Menschensatzungen zur Geltung bringen wollten; mit diesen Daten verträgt sich bei Männern, die als νομοδιδάσκαλοι bezeichnet werden, die angenommene Bestreitung des Gesetzes durchaus nicht, sondern nur eine von den Vätern ererbte religiöse Pflege desselben. Dann sind aber die Worte: οἶδαμεν δὲ, ὅτι καλὸς ὁ νόμος auch auf keinen Fall gegen den Antinomismus gerichtet, sondern eine Concession unseres Verfassers, welche die v. 6 u. 7 gegebene Polemik gegen das Festhalten der Irrlehrer am Gesetz limitiren soll; von Antinomismus selbst steht also nicht ein Wort in dem fraglichen Abschnitt unseres Briefes. Darüber sind auch alle Exegeten, wie schon oben angedeutet, gegen Baur einig; ja er selbst scheint neuerdings von seiner ersten Erklärung unserer Stelle abgegangen zu sein, wenigstens bezeichnet er da, wo er sich zuletzt über die Irrlehrer der Pastoralbriefe ausgesprochen hat, diese nur noch mit dem allgemeinen Namen: Gnostiker des zweiten Jahrhunderts²⁾; die bestimmte Bezeichnung derselben als Marcioniten ist also stillschweigend von ihm aufgegeben.

Indeß was die andern Exegeten in den fraglichen Versen finden, scheint den Sinn dieses Abschnitts auch noch nicht vollständig in das rechte Licht zu stellen. Man sieht nämlich in den Ausführungen unseres Verfassers (v. 5—11) meistens einen neuen, zweiten Hauptpunkt der Polemik gegen die Irrlehrer; nachdem vor der Beschäftigung derselben mit Genealogien gewarnt ist, sagt man, werden nun (v. 5—7) dem praktischen Ziel, welches das Christenthum

1) Baur a. a. O. pag. 14—18.

2) Vergl. Baur, das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte. 1853. pag. 252.

anstrebt, gewisse sinnlose Behauptungen der Irrlehrer über das Gesetz gegenübergestellt und gerügt, worauf (v. 8—11) die wahre Bedeutung und der rechte Gebrauch des Gesetzes entwickelt wird. Näheres in Betreff der sinnlosen Behauptungen über das Gesetz können die Exegeten aber nicht bestimmen; nur das Eine, behaupten alle, sei klar, daß die Irrlehrer die fortwährende Gültigkeit des mosaischen Gesetzes behauptet hätten.

So richtig nun auch in dieser Weise der Grundgedanke dieser Verse getroffen ist, so erhalten wir doch, wenn die Auslegung die sinnlosen Behauptungen über das Gesetz nicht etwas näher bestimmen kann, kein klares Bild von der Lehre vom Gesetz, welche die Irrlehrer vorgetragen haben. Aus den Worten unseres Abschnitts selbst ergeben sich die gewünschten näheren Bestimmungen freilich nicht; woher sollen wir sie nehmen? Nach der gewöhnlichen Auslegung des v. 4, welche die *γενεαλογίαι*, *μῦθοι* und *ζητήσεις* aus ihrem faktischen Zusammenhang mit dem *νόμος* herausgerissen hat und am Schluß des v. 4 entweder wirklich, wie in manchen Ausgaben des N. T. geschieht, einen Gedankenstrich setzt, oder einen solchen wenigstens denkt, weil mit dem v. 5 ein ganz neuer Gegenstand der Polemik aufgenommen werde, — nach dieser gewöhnlichen Auslegung hat die Exegese auf die obige Frage keine Antwort. Für uns liegt die Sache aber anders; wir haben als sicheres Ergebnis unserer Untersuchungen erkannt, daß die v. 4 gerügten Irrthümer lauter Irrthümer in Beziehung auf den *νόμος* sind; wenn nun die Verse 5—11 eine Polemik gegen falsche Ueberschätzung des *νόμος* enthalten und die richtigen, christlichen Grundsätze über die Geltung und Anwendung desselben aufstellen: sollte sich dann nicht ein innerer Zusammenhang zwischen v. 4 und den folgenden Versen, soweit sie den *νόμος* betreffen, aufzeigen lassen, und nicht Alles, was in den Behauptungen derselben unbestimmt und farblos erscheint, aus den bestimmt markirten Begriffen des v. 4 das gewünschte Colorit empfangen? Die Richtung, in welcher wir diesen innern Zusammenhang zwischen den betreffenden Versen zu suchen haben, ist leicht zu erkennen. Ein solcher Mißbrauch, wie die von den Irrlehrern versuchte Rehabilitation des alttestamentlichen *νόμος* in der Kirche, der um so blendender und darum um so gefährlicher war, je mehr der *νόμος*

selbst unter den Formen der *γενεαλογίαι* vergeistigt und viel interessanter als die trockene Moral des Christenthums erschien, eine so schwere Verirrung bedarf gewiß noch einer viel ernsteren Rüge, als der einfachen Bemerkung, daß die Pflege der an die allegorisirenden Genealogien geknüpften Ethik bloß die Neigung für thörichte Untersuchungen des allegorischen Geheimsinnes des νόμος fördere. Wir werden also zunächst den fraglichen Abschnitt, der Belehrungen über den νόμος enthält, darauf ansehen müssen, ob er nicht die Ergänzungen zu dieser Rüge, die eigentliche Polemik gegen die Genealogien bringt.

Was aber läßt sich vom christlichen, näher paulinischen Standpunkt aus gegen die häretischen Genealogien geltend machen? Hauptsächlich wohl ein Dreifaches; *einmal*, daß die christliche Sittenlehre ein viel höheres Ziel vor Augen habe, als die *γενεαλογίαι* und die daran geknüpften unpraktischen *ζητήσεις*, ein Ziel, in welchem allein der νόμος dem Geiste nach seine wesentliche Erfüllung finde, die Liebe; *dann*, daß die Irrlehrer den νόμος selbst falsch behandeln, indem sie ihn ungehöriger Weise als die Grundlage für ihre Allegorien benutzen; *endlich*, daß der νόμος überhaupt für den Christen keinerlei Geltung mehr habe, sondern daß er in seinem eigentlich legalen Theil, auf den es in ethischen Fragen ankomme, nur gegen grobe Sünder gerichtet sei. Diese drei Gedanken finden sich nun auch in unseren Versen (I Timoth. 1, 5—11) ausgesprochen; wir werden diese Verse also in der That als die eigentliche Polemik gegen die Genealogieen ansehen und im Zusammenhang mit v. 4 auslegen müssen; dann werden wir die in diesen Versen gerügten »sinnlosen Behauptungen« der Irrlehrer über den νόμος hinlänglich bestimmt formuliren können.

Offenbar ist der erste der angegebenen polemischen Gedanken in V. 5 ausgesprochen: τὸ δὲ τέλος τῆς παραγγελίας ἐστὶν ἀγάπη. Mit δὲ wird dieser Ausspruch als Gegensatz zu dem Grundgedanken des vorigen Verses eingeführt: die Genealogien laufen auf thörichte Untersuchungen über die allegorische Bedeutung irgend einer Stelle des νόμος hinaus, aber das Ziel unserer sittlichen Vorschriften ist die Liebe. Schon bei der bloßen Erwähnung der Liebe als des Ziels aller christlichen Vorschriften und damit zugleich der christlichen Lebensaufgabe für jeden Einzelnen mußte Timotheus

und seine Gemeinde, der die Belehrungen unseres Briefes mitgetheilt wurden, daran denken, daß die Liebe des Gesetzes Erfüllung und das einzig bleibende und höchste Gut des christlichen Lebens sei³⁾. Um so weniger durften sich also die Gläubigen geneigt fühlen, die auf den νόμος basirte genealogische Ethik, welche das dürftige Resultat der ζητήσεις herbeiführte, für die christliche παραγγελία — im Gegensatz zu den ethischen Genealogien wohl die sittlichen Vorschriften des Christenthums —, welche die herrliche Frucht der Liebe im Herzen der Gläubigen wirken und damit die wirkliche Erfüllung des νόμος schaffen sollte, einzutauschen; also wird die ἀγάπη als τέλος τῆς παραγγελίας sehr passend den Genealogien mit ihrem Endresultat, den ζητήσεις, entgegengehalten.

Nachdem V. 5 nun gezeigt hat, welch' hohes Gut von den Irrlehrern und deren Anhängern um der ζητήσεις willen preisgegeben sei, charakterisiren die VV. 6 und 7 noch einmal die Irrlehre, um deren Widerlegung es sich handelt, mit einem neuen Namen (ἐξετράπησαν εἰς ματαιολογίαν), wobei sie in ihren Participialsätzen zugleich ausführen, auf welchem sittlichen Defect (ὧν scil. καθαρᾶς καρδίας etc. — τινὲς ἀποστοχῆσαντες) und auf welchem theoretischen Irrthum (θέλοντες εἶναι νομοδιδάσκαλοι) das Zustandekommen dieser Häresie beruht. Diese Charakteristik der Häresie entspricht, so weit sie die theoretische Seite derselben behandelt, Zug für Zug der schon V. 4 in andern Ausdrücken gegebenen Schilderung der Irrlehre. An den νόμος setzt sich der in Rede stehende Irrthum an, wie die Genealogien auf den νόμος zurückgehen, zur ματαιολογία führt er, wie die Stammbäume ζητήσεις herbeiführen. Freilich ob ζητήσεις und ματαιολογία dasselbe bedeuten, die allegorische Interpretation des νόμος, könnte fraglich erscheinen. Allein wenn auch dieselbe Bedeutung in beiden Bezeichnungen verschieden nüancirt wird, da ματαιολογία die allegorische Interpretation ihrem wahren Werthe und ihrem Erfolge nach bezeichnet, während ζητήσεις rein die Thätigkeit des Allegorisirens markirt, so geht die wesentliche Identität beider Ausdrücke schon daraus hervor, daß die γενεαλογίαι und ζητήσεις Tit. 3, 9 das Prädicat μάταιοι erhalten;

3) Röm. 13, 8—10. I Corinth. 13, 13.

auch folgt sie mit Bestimmtheit aus der Schilderung der Art, in welcher die Irrlehrer das Gesetz behandeln, die ja eben als ματαιολογία gerügt wird. Sie lehren nämlich, nach dem Satze: μὴ νοοῦντες etc., das Gesetz ohne Einsicht in das, was sie sagen, noch in das, worüber sie mit so großer Sicherheit Behauptungen aufstellen — giebt es wohl eine treffendere Schilderung der allegorischen Behandlung des νόμος? Der νοῦς hat ja in der That äußerst wenig mit dieser Art von Exegese zu thun, vielmehr muß die Phantasie den auszulegenden Text so lange umbilden und gestalten, bis er dem System gleicht, dessen Sätze man aus dem Schriftwort herauslesen will; und doch giebt keine Exegese ihre Resultate mit solcher βεβαιώσις für die höchste göttliche Wahrheit aus, als die allegorisirende, weil sie ihre Interpretation direkt auf Inspiration zurückführt⁴⁾; man kann also die angegebenen Worte in unserem Zusammenhang kaum anders, als auf die allegorische Deutung des νόμος beziehen. Damit ist es aber klar, daß wir unter den von den Exegeten unbestimmt gelassenen »sinnlosen Behauptungen der Irrlehrer über das Gesetz« bestimmt die V. 4 gerügten Mißbräuche zu verstehen haben; denn die allegorische Behandlung des νόμος bezieht sich nachgewiesenermaßen nur auf das γενεαλογικόν. Wie nun V. 5 eine sachgemäße Polemik gegen die γενεαλογίαι enthielt, so wird sich auch die Bestreitung der von den Irrlehrern als Gesetzeslehrern geübten ματαιολογία als eigentlich gegen die γενεαλογίαι und ζητήσεις, den Inhalt der ματαιολογία, gerichtet ergeben.

Diese Bestreitung liegt schon in dem Tone der Schilderung der Irrlehre, die in den VV. 6 und 7 gegeben ist; schon in dieser Schilderung wird gegen die γενεαλογίαι und damit Verwandtes polemisirt. Ματαιολογία ist zwar ein hartes, aber das richtigste Prädikat, das eine Irrlehre davontragen konnte, die in ihren Genealogien mit einem großen Aufwand von übel angebrachter Geistreichigkeit so viel Methode in den Wahnsinn gebracht hatte⁵⁾; ebenso scheint der Ausdruck θέλοντες εἶναι νομοδιδάσκαλοι auf

4) Vergl. III, 1. Note 89.

5) In demselben Sinne erhalten die Irrlehrer das Prädikat ματαιολόγοι (Tit. 1, 10) und ihre Lehre die Bezeichnung κενοφωνία (II. Timoth. 2, 16).

VI. 4 zurückzuweisen, denn er läßt die Irrlehrer von vornherein als solche erscheinen, die eigentlich Nichts vom Gesetze verstehen, das sie sich zu lehren unterfangen, trotz dem, daß sie sich einbilden, durch ihre ζητήσεις, die Untersuchungen über die allegorische Bedeutung des Gesetzes, den bis dahin der ganzen Welt verborgenen Sinn des νόμος erst erschlossen zu haben. Direkt tritt die Bestreitung der γενεαλογίαι und ζητήσεις aber mit dem Satze: μὴ νοοῦντες, μήτε ἃ λέγουσι, μήτε περὶ τίνων διαβεβαιοῦνται ein. Zunächst müssen wir uns in Betreff dieses Satzes mit der Grammatik auseinandersetzen. Die meisten Exegeten suchen den offenbar verschiedenen Ausdrücken ἃ λέγουσι und περὶ τίνων διαβεβαιοῦνται auch einen verschiedenen Sinn abzugewinnen; weil sie aber die sinnlosen Behauptungen über das Gesetz nicht näher bestimmen konnten, sind sie ziemlich willkürlich dabei verfahren. Um nun alle diese willkürlichen Deutungen abzuschneiden meint de Wette, beide Ausdrücke seien tautologisch; er beruft sich für diese Auslegung auf eine Tit. 3, 8 im Sprachgebrauch der Pastoralbriefe bemerkte Construction von διαβεβαιοῦσθαι, der zufolge διαβεβαιοῦσθαι περὶ τίνος nicht: *über Etwas* bekräftigende Behauptungen aufstellen, sondern: *Etwas* bekräftigen heißen soll; de Wette übersetzt also: ohne Einsicht in das, was sie sagen und was sie bekräftigen; in beiden Ausdrücken seien die sinnlosen Behauptungen über den νόμος gemeint. Allein so gut, wie sich λέγειν τι von λέγειν περὶ τίνος unterscheidet, unterscheidet sich auch διαβεβαιοῦσθαί τι von διαβεβαιοῦσθαι περὶ τίνος; es zwingt uns Nichts von dieser letzten Bedeutung an der Stelle Tit. 3, 8 abzugehen; wir werden also μήτε περὶ τίνων διαβεβαιοῦνται in: περὶ ὧν μετὰ βεβαιώσεως λέγουσι auflösen⁶⁾ und eine Verschiedenheit in der Bedeutung beider Satzglieder fixiren müssen. Dies geht auch sehr leicht; es ist schon darauf hingewiesen, daß der ganze Satz μὴ νοοῦντες, μήτε etc. die allegorische Behandlung des νόμος rügt; unter dieser Voraussetzung rügt das erste Glied desselben wohl *das* Gebrechen an der Gesetzeslehre der Häretiker, daß sie den νόμος *allegorisch*

6) Dass das Pronomen interrogat. in abhängigen Sätzen mit dem Pronomen relat. wechselt, ist gewiss. Vrgl. Winer, Grammatik etc. (5) pag. 194.

behandeln, das zweite Glied *den* Irrthum, daß sie überhaupt noch das *Gesetz* ihrem System zu Grunde legen. Das, was die Gesetzeslehrer vorbringen, sind dann die allegorischen Genealogien und ζητήσεις; von diesen darf der Verfasser ohne Ungerechtigkeit behaupten, daß die Irrlehrer sie ohne Einsicht in das, was sie sagten, vorbrächten, weil in den Genealogien lauter Dinge behauptet werden, die »kein Verstand der Verständigen sieht«. Das aber, worüber sie mit so großer Sicherheit allegorisiren — denn so müssen wir διαβεβαιοῦνται im Parallelismus mit λέγουσι verstehen —, sind die einzelnen Partien des νόμος, an welche die Genealogien angeknüpft werden. Auch in Beziehung auf diesen Punkt der Gesetzeslehre der Irrlehrer kann der Verfasser denselben mit Recht Mangel an Einsicht vorwerfen; denn als Christen mußten sie wissen, daß der νόμος überhaupt keine Gültigkeit mehr für sie habe, also auch ihrem ethischen System nicht mehr zur Basis dienen dürfe. Diese Deutung bestätigt sich durch den Inhalt der folgenden Verse (V. 8—11), der ausdrücklich das als Motivirung des Vorwurfs μὴ νοοῦντες angiebt, was wir eben als Rechtfertigung desselben aus sachlichen Gründen erschlossen haben. Denn der Verfasser führt in diesen Versen nach dem Zugeständniß, daß er keineswegs das Gesetz selbst für eine ματαιολογία erklären, sondern nur den Mißbrauch desselben rügen wolle, den Gedanken aus: der der Idee des Gesetzes entsprechende Gebrauch desselben sei von der Erkenntniß abhängig, daß das Gesetz für den Christen keine Gültigkeit mehr habe⁷⁾, sondern daß es nur für unbekehrte Sünder bestimmt sei. Die erste These über den rechten Gebrauch des Gesetzes: es leidet auf Christen keine Anwendung mehr, ist nun offenbar eine Rechtfertigung des Vorwurfs μὴ νοοῦντες περὶ τίνων διαβεβαιοῦνται. In der zweiten These über den Gebrauch des Gesetzes liegt aber, wenn auch nicht ausdrücklich, so doch

7) Der Satz: ὅτι δίκαιος ὁ νόμος οὐ κεῖται könnte ohne Rücksicht auf den Zusammenhang übersetzt werden: für den *sittlich Vollkommenen* gilt das Gesetz nicht. Durch den Zusatz κατὰ τὸ εὐαγγέλιον, der nicht zu dem Verbum ἀντίκειται, sondern zu κεῖται gehört, erhält aber hier δίκαιος den Sinn: der aus dem Glauben Gerechte, der Christ. Dadurch erhalten wir eine ganz schlagende, paulinische Polemik gegen den νόμος.

deutlich genug, eine Antithese gegen die allegorische Interpretation des νόμος; für Sünder gilt es, wird gesagt, und dabei in der Aufzählung der verschiedenen Klassen von Sündern Rücksicht auf den Dekalog genommen; als wichtig wird also nur der eigentlich legale und präcipitive Theil des Gesetzes geltend gemacht. Dieser Theil des Gesetzes wird aber von den jüdischen Allegoristen immer wörtlich genommen⁸⁾, allegorisch wird nur das historische Material des Pentateuchs ausgelegt. Deßhalb muß die allegorische Interpretation des Gesetzes, die in dem Satz μή νοοῦντες ἃ λέγουσι als innerlich unsinnig bezeichnet wird, auch noch aus dem Grunde als unverständlich erscheinen, weil sie den eigentlich wichtigen Theil des Gesetzes nicht zu seinem Rechte kommen läßt.

Damit haben wir aber die drei vom paulinischen Standpunkt aus möglichen Einwendungen gegen allegorisirende Genealogien in unserem Abschnitt I Timoth. 1, 5—11 wirklich gefunden; wir werden also mit Recht diesen Abschnitt unmittelbar mit V. 4 verknüpfen und in demselben eine ausführliche Polemik gegen die Genealogien sehen dürfen, eine Polemik von Seiten des Verfassers, die wir bei jeder andern Deutung von γενεαλογίαι vermißt haben, die also schon durch ihr bloßes Vorhandensein, auch wenn ihr Inhalt nicht so sachgemäß wäre, als er wirklich ist, unsere Deutung der γενεαλογίαι ἀπέραντοι noch einmal bestätigt. Da nun die Häretiker, um das Resultat dieser Untersuchungen kurz zusammenzufassen, das Gesetz nicht marcionitisch bekämpften, sondern seine Autorität auch im Christenthum wieder aufrichten wollten, den νόμος aber als Grundlage für ihre Allegorien brauchten, die auf eine genealogische Ethik hinausliefen: so ist auch die Lehre vom Gesetz, die in den Pastoralbriefen bekämpft wird, unzweifelhaft *essenisch*.

3. Die falsche Gnosis und die Antithesen.

Die eben besprochenen Ausführungen Baur's über die Gesetzeslehre der Irrlehrer sind entschieden die schwächste Partie seiner

8) Vergl. III, 1, Note 79.

Kritik der Pastoralbriefe. Günstiger ist die Position des Kritikers der γνῶσις ψευδώνυμος gegenüber, die I Timoth. 6, 20 an den Irrlehrern gerügt wird; bezeichnet doch Irenäus die Lehre seiner Gegner geradezu als γνῶσις ψευδώνυμος; scheinen demnach nicht auch unsere Irrlehrer um dieses Wortes willen am leichtesten für Gnostiker des saec. 2 erklärt werden zu können? Da nun Baur noch dazu in einer Stelle des Hegesipp einen Beweis gefunden zu haben glaubt, daß der Name γνῶσις ψευδώνυμος auf keinen Fall irgendwelche Irrlehre des ersten, apostolischen Jahrhunderts bezeichnen könne, sondern erst für die Gnosis des zweiten Jahrhunderts in Gebrauch gekommen sei, so weist er jeden andern Sektennamen für die Häretiker der Pastoralbriefe als ungeschichtlich ab ¹⁾. Die Stelle, auf welche seine Argumentation sich gründet, soll hergesetzt werden: 'Επὶ τούτοις ὁ αὐτὸς ἀνὴρ διηγούμενος τὰ κατὰ τοὺς δηλουμένους, ἐπιλέγει ὡς ἄρα μέχρι τῶν τότε χρόνων παρθένος καθαρά καὶ ἀδιαφθορος ἔμεινεν ἡ ἐκκλησία, ἐν ἀδήλῳ που σκότει φωλευόντων εἰσέτι τότε τῶν, εἰ καὶ τινες ὑπῆρχον, παραφθείρειν ἐπιχειρούντων τὸν ὑγιῆ κανόνα τοῦ σωτηρίου κηρύγματος. Ὡς δ' ὁ ἱερὸς τῶν ἀποστόλων χορὸς διάφορον εἰλήφει τοῦ βίου τέλος, παρελθούσῃ τε ἡ γενεὰ ἐκείνη τῶν αὐταῖς ἀκοαῖς τῆς ἐνθέου σοφίας ἐπακουῶσαι κατηξιωμένων, τήνικαὺτα τῆς ἀθέου πλάνης τὴν ἀρχὴν ἐλάβανεν ἡ σύστασις, διὰ τῆς τῶν ἑτεροδιδασκάλων ἀπάτης· οἱ καὶ ἄτε μηδενὸς ἔτι τῶν ἀποστόλων λειπομένου, γυμνῇ λοιπὸν ἤδη τῇ κεφαλῇ, τῷ τῆς ἀληθείας κηρύγματι τὴν ψευδώνυμον γνῶσιν ἀντικηρύττειν ἐπεχείρουν. Καὶ ταῦτα μὲν οὗτος περὶ τούτων διαλαβὼν ὥδέ πως ἔλεξεν ²⁾.

Das Factum, um das es sich in dieser Stelle im Interesse unserer Frage handelt, ist folgendes: nach Hegesipp ist die Kirche bis zur Zeit Trajans, bis dahin, wo Symeon das Martyrium erleidet, eine reine, noch von keiner Häresie befleckte Jungfrau; erst

1) Baur hat diese Meinung zuerst in seiner Abhandlung über den Ursprung des Episcopats in der Tübinger Zeitschrift für Theologie 1838 Heft 3, pag. 27 ff. geltend gemacht. Vergl. oben I, pag. 13.

2) Euseb. hist. eccl. III, 32.

um diese Zeit erhebt die γνῶσις ψευδώνυμος ganz unverhüllt ihr Haupt. Diese γνῶσις ψευδώνυμος, behauptet Baur, muß wohl dieselbe sein, die in den Pastoralbriefen gerügt wird; denn auffallender Weise finden sich in dieser Stelle auch sonstige Anklänge an die Pastoralbriefe, der ὑγιῆς κατὰ τοῦ σωτηρίου κηρύγματος und die ἑτεροδιδάσκαλοι, so daß eine Abhängigkeit unserer Stelle von den Pastoralbriefen oder umgekehrt der Pastoralbriefe von dem Bericht des Hegesipp angenommen werden muß. Da nun Hegesippus als Ebionit schwerlich einen paulinischen Brief benutzt haben kann, so hat wohl der Verfasser der Pastoralbriefe den Hegesipp ausgeschrieben; dann ist aber die Rüge der γνῶσις ψευδώνυμος I Timoth. 6, 20 ganz offenbar gegen die bekannte Gnosis des saec. 2 gerichtet; denn Hegesipp, aus dem die Bezeichnung γνῶσις ψευδώνυμος entlehnt ist, bezeichnet die erst zu den Zeiten Trajans entstandene Gnosis mit dem angegebenen Namen.

Ist nun diese Argumentation richtig? Man wird irgendein Abhängigkeitsverhältniß der beiden fraglichen Schriftstücke von einander unbedenklich zugeben müssen; auch wird Baur darin Recht haben, daß eher ein geistesfreier Pauliner einen Ebioniten benutzt hat, als daß das umgekehrte Verhältniß der Benutzung stattgefunden hätte; aber dennoch ist sein ganzer Beweis auf eine falsche Voraussetzung gegründet; denn das, worauf die eigentliche Beweiskraft desselben ruht, daß der terminus γνῶσις ψευδώνυμος aus Hegesipp in die Pastoralbriefe übergegangen sei und deshalb hier in demselben Sinn, wie in der citirten eusebianischen Stelle zu nehmen sei, gerade diese Hauptsache läßt sich nicht erweisen. Wir haben nämlich in der aus Eusebius angezogenen Stelle durchaus *kein wörtliches* Citat aus dem Hegesipp vor uns; bloß der allgemeine Gedanke der Stelle, daß die Kirche bis zur Zeit Trajans eine reine Jungfrau gewesen sei, und daß erst dann die Häresie ihr Haupt erhoben habe, bloß dieser allgemeine Gedanke stammt aus Hegesippus, die Verarbeitung und Darstellung desselben gehört dem Eusebius an. Allerdings könnte die gegentheilige Meinung, daß die oben beigebrachte Stelle die eignen Worte Hegesipps enthalte, sich auf die häufig bei Euseb wiederkehrende Formel des Citirens, mit welcher der in Rede stehende Abschnitt III, 32 schließt, scheinbar

mit vollem Rechte stützen; allein die Worte: καὶ ταῦτα μὲν οὗτος περὶ τούτων διαλαβὼν ὥδε πως ἔλεξεν, und der sich daran anschließende Uebergang auf das folgende cap. 33 des Eusebius fehlen in dreien der besten Codices, ebenso wie in der Uebersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius, die Rufin verfaßt hat³⁾; diese Formel ist also entschieden unecht. Dazu wird noch eine andere, ganz abweichende Ausführung desselben Gedankens weiter unten IV, 22 aus Hegesipp mitgetheilt; erst an dieser letzten Stelle, nicht schon III, 32, haben wir aber unzweifelhaft die eignen Worte des citirten Schriftstellers vor uns, weil hier die Schilderung des Entstehens der Häresie mit reicherm Detail ausgeführt und die ganze Mittheilung auf eine Weise eingeleitet wird, die eine wörtliche Fassung des Citats ankündigt⁴⁾. In dieser letzten Stelle wird nun die γνῶσις ψευδώνυμος nicht erwähnt, auch fehlen die andern Anklänge an die Pastoralbriefe; wir werden also für die in der ersten Stelle III, 32 von Baur urgirten Ausdrücke nicht den Hegesipp, sondern den Eusebius verantwortlich machen müssen. Und wenn auch der Ebionit (Hegesippus die Pastoralbriefe wohl schwerlich zu seiner Darstellung benutzt haben würde, so hindert doch Nichts, diese Ausdrücke bei Eusebius auf

3) Vergl. die Noten des Valesius zu unserer Stelle in *Eusebii histor. eccl.* ed. Heinichen Tom. I, pag. 267, Note 10. Danach fehlt der Schlusssatz des cap. 32 im Cod. Mazarinaeus, im Medicaeus und Fuketianus.

4) Die Stelle lautet: Ὁ δὲ αὐτός (scil. Ἡγήσιππος) καὶ τῶν κατ' αὐτὸν αἰρέσεων τὰς ἀρχὰς ὑποτίθεται διὰ τούτων. „Καὶ μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰάκωβον τὸν δίκαιον ὡς καὶ ὁ κύριος ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ, πάλιν ὁ ἐκ θεοῦ αὐτοῦ Συμεὼν ὁ τοῦ Κλωπᾶ καθίσταται ἐπίσκοπος· ὃν προέθεντο πάντες ὄντα ἀνεπιόν τοῦ κυρίου δεύτερον. Διὰ τοῦτο (wohl zu lesen nach III, 32: μέχρι τούτου) ἐκάλουν τὴν ἐκκλησίαν παρθένον· οὕτω γὰρ ἔφθαρτο ἀκοαῖς ματαλαῖς. Ἀρχεται δ' ὁ Θέβουθις διὰ τὸ μὴ γενέσθαι αὐτὸν ἐπίσκοπον ὑποφθείρειν, ἀπὸ τῶν ἐκτὰ αἰρέσεων ὧν (καὶ αὐτὸς ἦν ἐν τῷ λαῷ) ἀφ' ὧν Σίμων, ὅθεν οἱ Σιμωνιανοί, καὶ Κλέοβιος, ὅθεν οἱ Κλεοβιηνοί, καὶ Δοσίθεος, ὅθεν Δοσιθιανοί, καὶ Γορθαῖος, ὅθεν Γορθηνοί, καὶ Μασβωθαῖοι, ὅθεν ἀπὸ τούτων Μενανδριανισταί, καὶ Μαρκιωνισταί, καὶ Καρποκρατιανοί, καὶ Οὐαλεντινιανοί καὶ Βασιλειδιανοί, καὶ Σατορνιλιανοί, ἕκαστος ἰδίως καὶ ἐτέρως ἰδίαν δόξαν παρεισήγαγον. Ἀπὸ τούτων ψευδόχριστοι, ψευδοπροφῆται, ψευδαπόστολοι, οὔτινες ἐμέρισαν τὴν ἑνωσιν τῆς ἐκκλησίας φθοριμαίοις λόγοις κατὰ τοῦ θεοῦ καὶ κατὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ.“

die Pastoralbriefe als Quelle derselben zurückzuführen. Unter dieser Voraussetzung läßt sich aber die Folgerung, daß die γνῶσις ψευδώνυμος I Timoth. 6, 20 nothwendig von der Gnosis des saec. 2 zu verstehen sei, nicht mehr aus der fraglichen Stelle des Hegesippus ableiten; denn die Obersätze dieses Schlusses, daß die Bezeichnung γνῶσις ψευδώνυμος in den Pastoralbriefen aus Hegesipp stamme, und daß sie demgemäß in dem Sinne Hegesipps zu erklären sei, sind nachgewiesenermaßen entschieden falsch; vielmehr werden wir diese Folgerung dahin limitiren müssen, daß auch Eusebius, ebenso wie Irenäus und Tertullian, die in den Pastoralbriefen bekämpften Häretiker für Gnostiker hält; ebenso wie diese in den Genealogien eine Rüge der gnostischen Aeonenreihen erblickten, so nimmt auch er in der angezogenen Stelle (III, 32) die Farben zu seiner Schilderung der Gnostiker aus den Pastoralbriefen, wie denn überhaupt erst auf Grund dieser falschen Auffassung des Wesens unserer Häretiker von Seiten der Kirchenväter der Name γνῶσις ψευδώνυμος auf die Gnosis des saec. 2 übertragen ist⁵). So wenig aber Irenäus und Tertullian in ihrer Auffassung der γενεαλογίαι auf dem richtigen Wege sind, ebenso wenig bindet uns die Autorität des Eusebius in der Deutung der γνῶσις ψευδώνυμος; untersuchen wir also, ob nicht auch dieses Prädikat der Häresie im Begriff des Essenismus aufgeht.

Die Essener wollen Philosophen sein; sie müssen deßhalb auch den Besitz der γνῶσις, einer tieferen, speculativen Erkenntniß der religiösen Wahrheit, für sich in Anspruch nehmen und als ihren Hauptvorzug der gewöhnlichen, unphilosophischen Menge gegenüber preisen. Das wird deutlich aus einer oft bei Philo wiederkehrenden Form, in welcher er die Resultate seiner Philosophie, die er mit Hülfe der Allegorie aus der Schrift entwickelt, mitzutheilen pflegt; er liebt es seine Sätze als Mysterien, sich selbst

5) Es ist nur eine Consequenz dieser Anschauung, daß Eusebius III, 32 nicht behauptet, wie Baur will, daß die Gnosis erst zur Zeit Trajans entstanden sei; er sagt vielmehr — und schon das spricht gegen die Folgerungen, welche der Kritiker aus dieser Stelle ableitet —, daß die Gnosis, die bis dahin im Verborgenen gleichsam im Hinterhalt gelegen habe, um diese Zeit erst ganz öffentlich und schaamlos aufgetreten sei.

als den Mystagogen und seine Leser als Mysten darzustellen ⁶⁾. Bei Philo gehören derartige Ausführungen nur zum Schmucke der Darstellung; denn die Weihen zu seinen Mysterien sind bloß innerliche, geistige und stehen Jedem offen, der das Studium seiner Philosophie pflegt. Anders war das bei den Essenern; sie haben wirklich durch ihre Ordensverfassung dieselben Sätze der philosophischen Erkenntniß, die Philo öffentlich vorträgt, in den Schleier des Mysteriums gehüllt; um so mehr mußten sie ihre Gnosis für etwas ganz Neues, Hohes, bis dahin von der Welt Ungeahntes ausgeben. So kann also auch die γνῶσις unter der Voraussetzung, daß die Häretiker Essener sind, als ein besonders charakteristisches Merkmal der Sekte hervorgehoben werden. Als Inhalt dieser Gnosis hätten wir uns denn die von den Essenern adoptirten Sätze der alexandrinischen Philosophie, als Form derselben die allegorische Interpretation des νόμος zu denken. Gerade eine solche durch allegorische Interpretation vermittelte tiefere religiöse Erkenntniß trägt auch sonst den Namen γνῶσις. Eine classische Stelle für diesen Sprachgebrauch findet sich in der epistola Barnabae ad Hebraeos; den Zweck dieses Briefes bestimmt der Verfasser nämlich dahin, daß die Leser durch denselben zu ihrem Glauben vollkommene Erkenntniß (γνῶσις) erhalten sollen ⁷⁾; wie sich aber aus dem ganzen ersten Theil des Briefes ergibt, wird dieser Zweck dadurch erreicht, daß der νόμος allegorisch ausgelegt wird. Auch in unserer Stelle (I Timoth. 6, 20) findet sich eine Andeutung, daß eine solche durch die Allegorie vermittelte tiefere Erkenntniß gemeint ist; wird doch die γνῶσις mit den κενοφωνίαι in Verbindung gebracht, die, wie die Erörterung über die ματαιολογία der Irrlehrer im vorigen Abschnitt gezeigt hat, höchst wahrscheinlich die allegorische Interpretation ihrem wahren Werthe nach bezeichnen sollen. Auch die charakteristischen Attributivbestimmungen, welche die κενοφωνίαι und die γνῶσις erhalten, empfehlen diese

6) Vergleiche *Dähne* a. a. O. I, pag. 83 ff. Nur eine besonders lehrreiche Stelle soll hervorgehoben werden: de Cherub. § 14. (*Richter* I, pag. 209).

7) *Barnabae* epist. cap. 1: ἐποίδασα κατὰ μικρόν ὑμῖν πέμψαι, ἵνα μετὰ τῆς πίστεως ὑμῶν τέλειαν ἔχητε καὶ τὴν γνῶσιν.

Deutung; denn mit demselben Recht, mit dem das leere Geschwätz der Irrlehrer das Prädikat »profan« erhält, weil es auf heidnischem Boden gewachsene Anschauungen mit Hülfe der Allegorie in das Christenthum verpflanzen will, erhält die γνῶσις derselben die Bezeichnung »ψευδῶνυμος«, weil das Christenthum, namentlich Paulus, eine ganz andere γνῶσις kennt, die eng mit der πίστις zusammenhängt⁸⁾ und auf den heiligen Geist, der alle Dinge, auch die Tiefen der Gottheit erforscht, als ihr Princip zurückgeht⁹⁾. Wenn also Irrlehrer, die durch ihre Gnosis vom Glauben abgeirrt sind, die am Glauben Schiffbruch gelitten haben und das Brandmal der Sünde im Gewissen tragen, mit Hülfe der Phantasie, welche sie für Inspiration halten¹⁰⁾, eine neue Erkenntniß göttlicher Dinge auf Grund des allegorisirten νόμος entwickeln wollen, so muß diese Gnosis um so entschiedener als ψευδῶνυμος gerügt werden, je mehr sie durch die geheiligte Autorität des Gesetzes den Schein der Wahrheit an sich trägt.

Eben so leicht, wie die Stammbäume und die Gesetzeslehre der Häretiker, läßt sich demnach auch die falsche Gnosis derselben auf Essenismus zurückführen; mit der Gnosis des saec. 2 hat sie durchaus Nichts zu schaffen; um so weniger kann man also geneigt sein, mit Baur wegen des Ausdrucks ἀντιθέσεις bei unseren Irrlehrern an Marcioniten zu denken¹¹⁾, ein Gedanke, der nur nahe liegen könnte, wenn sich uns in dem Abschnitt I Timoth. 1, 5—11 deutliche Spuren des Antinomismus ergeben hätten. Unter dieser Voraussetzung würde freilich eine Beziehung unserer Antithesen auf die Antithesen Marcions etwas Blendendes haben; denn die Antithesen waren, wie uns Tertullian berichtet, neben dem verstümmelten Lucasevangelium das Hauptbuch der Marcioniten¹²⁾,

8) I Korinth. 1, 5—7.

9) I Korinth. 12, 8.

10) Philo Quod. omn. prob. lib. § 12. (Richter V, pag. 286) οὗς (scil. νόμους) ἀμήχανον ἀνθρωπίνην ἐπινοῆσαι ψυχὴν ἄνευ καταγωγῆς ἐνθείου. Aus diesen Worten ergiebt sich, dass Philo für die (allegorische) Interpretation des νόμος die Inspiration in Anspruch nimmt.

11) Vergl. Abschn. I, pag. 12.

12) Vergl. über die Antithesen Marcions Tertull. adv. Marc. I, cap. 19. Separatio legis et evangelii proprium et principale opus est Marcionis, nec

da Marcion in denselben die inneren Widersprüche, die zwischen dem Gesetz und dem Evangelium stattfinden sollen, zusammengestellt hatte, um seinen Dualismus in der Annahme eines gerechten und eines guten Gottes zu rechtfertigen. Allein jeder Gedanke an eine solche Beziehung unserer Stelle muß uns schon deßhalb ganz fern bleiben, weil wir es nach unserer Erklärung von der Gesetzeslehre der Häretiker mit Irrlehrern zu thun haben, die vom Judenthum ausgegangen sind, also von Haus aus in Gegensatz gegen Marcion stehen. Der Sinn unserer Stelle ist viel einfacher und näher liegend; die Irrlehrer werden Tit. 1, 9 ohne jeden Zusatz ἀντιλέγοντες genannt und II Timoth. 2, 25 als ἀντιδιατιθέμενοι, also mit einem Ausdruck, der an ἀντιθέσεις anklingt, bezeichnet; sollten deßhalb die Antithesen nicht am natürlichsten die der gesunden Lehre widersprechenden *Lehrsätze* der Häretiker sein, welche sie auf Grund ihrer geträumten, auf essenisch-allegorischer Deutung des νόμος ruhenden tieferen Erkenntniß gegen das Evangelium geltend machen?

So bestätigt sich also auch an der Polemik gegen die Irrlehrer, die I Timoth. 6, 20 gegeben wird, die Annahme, daß unsere Häretiker Essener sind.

poterunt negare discipuli ejus, quod in summo instrumento habent, quo denique initiantur et indurantur in hanc haeresin. Nam hae sunt Antitheses Marcionis, id est contrariae oppositiones, quae conantur discordiam evangelii cum lege committere, ut ex diversitate sententiarum utriusque instrumenti diversitatem quoque argumententur deorum. *Ebenso* II, cap. 29. Ceterum ipsas quoque Antitheses Marcionis eominus cecidissem, si operosiore destructione earum egeret defensio creatoris tam boni quam et judicis, secundam utriusque partis exempla congruentia deo, ut ostendimus. Quod si utraque pars lenitatis atque justitiae dignam plenitudinem divinitatis efficiunt omnia potentis, compendio interim possum Antitheses retudisse, gestientes ex qualitatibus ingeniorum sive legum, sive virtutum discernere atque ita alienare Christum a creatore, ut optimum a iudice et mitem a fero et salutarem a pernicioso. *Ebenso* IV, cap. 1. Et ut fidem instrueret, dotem quandam commentatus est illi (scl. Evangelio), opus ex contrarietatum oppositionibus, Antitheses cognominatum et ad separationem legis et evangelii coactum, qua duos deos dividens, proinde diversos, alterum alterius instrumenti, vel, quod magis usui est dicere, testamenti, ut exinde evangelio quoque secundum Antitheses credendo patrocina-retur.

4. Die Askese und die Auferstehungslehre.

Mit Recht macht Baur darauf aufmerksam, daß der Askese, die in den Pastoralbriefen bekämpft wird ¹⁾, nicht mehr, wie bei den gewöhnlichen Judaisten, der Gegensatz zwischen gesetzlich Reinem und Unreinem zu Grunde liegt, sondern ein vollständiger Dualismus; mit Unrecht gründet er aber auf diese Beobachtung die Folgerung, daß wir demnach *nur* Gnostiker, besonders Marcioniten, in deren Ethik der Dualismus am durchgebildetsten erscheine, in den Häretikern der Pastoralbriefe vor uns haben können ²⁾. Freilich muß zugestanden werden, daß die Polemik unserer Briefe, so weit sie die Askese anlangt, sehr wohl gegen Marcioniten gerichtet sein könnte; allein »der Widerwille gegen die Schöpfung«, den die Askese der Irrlehrer athmet, ist doch nicht bloß marcionitisch, sondern ist eine Consequenz jeder religiösen Anschauung, die irgendwie den heidnisch-philosophischen Dualismus in sich aufgenommen hat; es scheint also Nichts im Wege zu stehen, auch die asketischen Bestrebungen der Häretiker aus dem Essenismus abzuleiten, da nachgewiesenermaßen die Aufnahme des heidnischen Dualismus in den Schooß des Judenthums der eigentlich sektenbildende Faktor des Essenismus ist ³⁾. Indes gerade gegen die Annahme essenischer Askese bei den Irrlehrern der Pastoralbriefe erhebt Baur ausdrücklich Einsprache ⁴⁾. Die Polemik des Briefes an die Colosser, die wohl gegen Essener ⁵⁾ gerichtet sei, soll nämlich, wie er ausführt, principiell von der Polemik der Pastoralbriefe verschieden sein; denn dort werde die Askese mit Hinweisung auf den untergeordneten Standpunkt des Judenthums (ἡ ἐστὶ σκία τῶν μελλόντων, τὸ δὲ σῶμα Χριστοῦ Col. 2, 17),

1) In Betracht kommen hauptsächlich die Stellen I Timoth. 4, 3 ff. Tit. 1, 14 ff. Zu vergl. sind auch I Timoth. 2, 15, 5, 23.

2) Vergl. Baur, die Pastoralbriefe pag. 21—25.

3) Vergl. oben II, pag. 32—57.

4) Baur a. a. O. pag. 23 unten.

5) Der Name der *Ebioniten*, den Baur später in seinem *Paulus* für die im Colosserbriefe bekämpften Irrlehrer eingeführt hat, macht in der Sache keinen Unterschied, weil die Askese der Ebioniten auf den Essenismus zurückgeht.

dem sie angehöre, bestritten, auch sei die Polemik viel milder; hier werde aber die Askese in dem Gegensatz: ὅτι πᾶν κτίσμα θεοῦ καλόν (I Timoth. 4, 4), oder: πάντα μὲν κατὰ τοὺς κατὰ τοὺς (Tit. 1, 15) direkt durch Nachweisung des zu Grunde liegenden Dualismus bekämpft, auch sei die Polemik viel härter; also müsse wohl die Askese unserer Irrlehrer durchaus Nichts mit Anhänglichkeit an jüdische Satzungen, wie sie im Essenismus stattfindet, zu schaffen haben; denn sonst müsse auch in unseren Briefen die Hinweisung auf den untergeordneten Standpunkt des Judenthums die Basis der Polemik bilden. Allein sofern nur überhaupt die essenische Askese, wie nicht zu bezweifeln ist, auf den Dualismus zurückgeht, so läßt sich auf den Umstand, daß die Askese unserer Irrlehrer ohne Rüge ihrer Befangenheit in den dürftigen Elementen des Judenthums direkt auf den Dualismus zurückgeführt und von da aus bekämpft wird, noch kein principieller Unterschied der beiden hier fraglichen Gestalten der Polemik begründen. Denn derselbe Paulus, der im Kolosserbrief die essenische Askese aus dem allgemeinen Verhältniß des Christenthums zum Judenthum bekämpft, ohne die dualistische Grundlage derselben zu erwähnen, der führt im Römerbrief⁶⁾ bei der größten Schonung seiner Gegner dieselbe essenische Askese ohne Rüge des untergeordneten Standpunktes des Judenthums, mit dem diese Askese doch auch zusammenhängt, direkt auf Dualismus zurück; wie viel mehr kann also der Verfasser der Pastoralbriefe auch bloß den letzten, am meisten entscheidenden Gesichtspunkt in seiner Polemik gegen die Askese geltend machen? Die verschiedene Form der Polemik im Kolosserbriefe und in den Pastoralbriefen, die auf die Verschiedenheit der beiderseitigen Verfasser, auf den verschiedenen Grad der Energie, mit dem die zu bekämpfenden Häretiker auftreten, auf das in den Pastoralbriefen herrschende Bestreben, gleich die tiefste Wurzel des Irrthums aufzuzeigen u. s. w. zurückgehen mag — dieser Unterschied ist also gewiß nicht so bedeutend, daß durch die Annahme essenischer Askese bei den Irrlehrern in Kolossae dieselbe Art der Askese für die Irrlehrer der Pastoralbriefe ausgeschlossen würde.

6) Röm. 14, 14. 20.

In der That läßt sich auch mit der größten Leichtigkeit das Gegenbild zu der Askese, welche die Briefe an Timotheus und Titus bekämpfen in den bekannten asketischen Satzungen und Gebräuchen der Essener aufzeigen. Die Irrlehrer verwerfen die Ehe⁷⁾; bekannt ist dasselbe von den Essenern, »die jede Lust wie ein Verbrechen verabscheuen und die Enthaltensamkeit für die höchste Tugend halten, die deßhalb auch die Ehe verachten, und so sehr sie dieselbe auch zur Erhaltung des Menschengeschlechts für nothwendig erachten, also die Ehe selbst bei Nichtessenern nicht bekämpfen, doch selbst kein Weib berühren«⁸⁾. Zwar theilten nicht alle Essener diese strengen Ansichten; ein kleinerer Theil des Ordens gestattete die Ehe in Anerkennung der allgemein menschlichen Pflicht, für die Erhaltung des Geschlechts zu sorgen; aber doch umgaben sie die Vollziehung derselben mit solchen Formen und einschränkenden Bestimmungen, daß das asketisch-dualistische Princip möglichst aufrecht erhalten wurde⁹⁾. Deßhalb kann das absolute Verbot der Ehe, welches unsere Häretiker aufstellten, uns keinen Augenblick bedenklich machen, sie nicht doch bei den Essenern zu suchen. Denn offenbar ist eine derartig verclausulirte Gestattung der Ehe nur eine Concession an den legalen Mosaismus, der die Ehe als göttliche Stiftung besonders hochhielt, die sofort durch die Consequenzen des asketischen Princip aufgehoben wurde, so wie die Essener aus den palästinensischen Umgebungen austraten¹⁰⁾.

Ein zweiter Zug, welcher in der asketischen Praxis der Irrlehrer gerügt wird, ist die Enthaltung von gewissen Nahrungsmitteln (*ἀπέχεσθαι βρωμάτων*), wohl besonders von Fleisch-

7) I Timoth. 4, 3. Zu vergl. ist die Stelle 2, 15 für die gegentheilige christliche Vorschrift; ebenso 5, 14.

8) *Joseph. bell. jud.* II, VIII, 2.

9) *Joseph. a. a. O.* II, VIII, 13.

10) Wenn die *Ebioniten* in den Homilien des *Clemens*, die offenbar mit den Essenern zusammenhängen, die Ehe nicht bloss gestatten, sondern um der Vermeidung der Unzucht willen den Jünglingen sogar empfehlen, so ist das eine ähnliche Inconsequenz, die wohl auf das Beispiel der verheiratheten Essener zurückgehen mag. Vergl. *Clementis, quae feruntur, homiliae*, hom. III, 68; V, 25.

speisen; auch das ist essenisch. Zwar wird uns von den Essenern bei Philo und Josephus nicht ausdrücklich berichtet, daß sie kein Fleisch gegessen haben; nur der späte Porphyrius zählt die Essener unter denjenigen auf, die sich des Fleisches enthielten¹¹⁾: allein durch Combination einiger bezeichnenden Züge der essenischen Sitte läßt sich auch die Enthaltung derselben vom Genuß des Fleisches leicht sicher stellen. Die Essener hielten bekanntlich gemeinschaftliche Mahlzeiten und waren verpflichtet, nur Speise, die von Mitgliedern der Sekte bereitet und bei diesen Mahlzeiten geweiht war, zu genießen¹²⁾. Diese Mahlzeiten waren nach der Schilderung des Josephus Opferhandlungen, woraus sich mit zwingender Nothwendigkeit ergibt, daß der Genuß des Fleisches bei denselben, also auch immer und überall bei den Essenern ausgeschlossen war. Denn gerade die Thieropfer, die im Tempel dargebracht wurden, billigten die Essener nicht¹³⁾ und hatten sich deßhalb selbst vom Nationalheiligthum abgesondert; wie sollten sie also bei ihren eignen Opferhandlungen Thiere geschlachtet haben? Ja mußten sie nicht überhaupt auf das tiefste von der Unreinheit des thierischen Lebens überzeugt sein, wenn sie trotz der Heilighaltung des mosaischen Gesetzes dasselbe in einem seiner wichtigsten Stücke, im Opfergesetz, aus den Augen setzten? Fleisch haben die Essener demnach gewiß nicht gegessen; man braucht daneben kaum noch auf die wohl anerkannt essenische Asketenpartei in Rom hinzuweisen, von der Paulus bezeugt, daß sie jeden Fleischgenuß verworfen habe¹⁴⁾, um diese Thatsache außer allen Zweifel zu setzen; danach gilt aber der Ausdruck der Pastoralbriefe ἀπέχεσθαι βρωμάτων in vollem Maß von den Essenern. Außerdem scheinen unsere Irrlehrer auch den Genuß des Weines verboten zu haben; wenigstens bekommt Timotheus, wahrscheinlich im Gegensatz zu den Vorschriften der Häretiker, den Befehl, nicht länger bloß Wasser, sondern auch

11) *Porphyrius*, de non necandis ad epulandum animantibus. ed. Lugd. 1620. pag. 580.

12) *Joseph.* bell. jud. II, VIII, 8.

13) *Philo*, Quod. omn. prob. lib. § 12 (*Richter* V, pag. 285.) οὐ ζῶα καταθύοντες, ἀλλ' ἱεροπρεπεῖς τὰς ἑαυτῶν διανοίας κατασκευάζειν ἀξιοῦντες.

14) Röm. 14, 2. 21.

zuweilen Wein zu trinken, was gewiß nicht bloß eine medicinische Vorschrift sein soll¹⁵⁾. Auch für dieses asketische Verbot findet sich die Parallele bei den Essenern; zwar auch nicht ausdrücklich; allein wenn uns Josephus berichtet, »daß die Essener jede Lust wie ein Verbrechen scheuen, und die ἐγκράτεια als höchste Tugend schätzen«, so vertragen sich solche Grundsätze nicht mit Weingenuß, da der Wein bei allen Asketen als φάρμακον τῆς ἀφροσύνης gilt, und von den Therapeuten, den Vätern der Essener, ausdrücklich erwähnt wird, daß sie selbst bei dem höchsten Festmahl der Sekte den Wein streng von ihrem Tische verbannen¹⁶⁾. Daß endlich der heidnische Dualismus, der an der häretischen Askese bekämpft wird, die eigentliche Grundlage der essenischen Askese ist, bedarf um so weniger eines besonderen Beweises, je ausführlicher eben der Zusammenhang der Essener mit den Therapeuten und beider Sekten mit der entschieden dualistischen jüdisch-alexandrinischen Theosophie dargethan ist¹⁷⁾.

Vielleicht läßt sich aber gerade in der Polemik unseres Verfassers gegen die häretische Askese noch ein ganz specielles Eingehen auf die Sitte der Essener bemerken. Man denke an die Schilderung der essenischen Mahle, die Josephus giebt: durch das Gebet der essenischen Priester wird die asketische Speise der Sekte zur Passahspeise geweiht; man denke daneben an die Bestimmung des Ordens, dass sich jedes Glied desselben mit heiligen Eidschwüren verbinden mußte, nur essenisch geweihte Speise zu genießen; dann lese man die hier einschlagenden Worte des I Briefes an Timotheus: ἀπέχεσθαι βρωμάτων, ἃ ὁ θεὸς ἔκτισεν εἰς μετάληψιν μετὰ εὐχαριστίας τοῖς πιστοῖς καὶ ἐπεγνωκόσι τὴν ἀλήθειαν. Ὅτι πᾶν κτίσμα θεοῦ καλὸν καὶ οὐδὲν ἀπόβλητον μετὰ εὐχαριστίας λαμβανόμενον· ἁγιάζεται γὰρ διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως¹⁸⁾. Sollte diesen Worten nicht die specielle Beziehung zu Grunde liegen: es bedarf der essenisch geweihten Passahspeise nicht, jede Speise wird durch das Dankgebet des

15) I Timoth. 5, 23.

16) Philo de vita contempl. § 9. Schluss. (Richter V, pag. 319).

17) Vergl. II, pag. 32—57.

18) I Timoth. 4, 3—5.

Christen ¹⁹⁾ zu einer unschädlichen, geweihten; es bedarf auch keiner besonderen Auswahl der Speisen, denn schon durch das Schöpferwort Gottes ist Alles geweiht und gut. Wenn dieser Gedanke richtig aus den fraglichen Versen herausgehört wäre — was freilich nur als Vermuthung aufgestellt werden kann, da Röm. 14. derselbe Nachdruck auf das Dankgebet gelegt wird, und zwar gewiß ohne die oben angedeutete polemische Beziehung auf die essenischen Mahle —, dann würde die Sekte auch in Ephesus und Kreta die Form der essenischen Mahle nicht aufgegeben haben, wofür sich weiter unten ²⁰⁾ noch ein anderer Beleg ergeben wird.

Auf dieselbe dualistische Grundanschauung vom Verhältniß von Geist und Materie, die der als essenisch nachgewiesenen Askese den Häretiker zu Grunde liegt, geht auch die Auferstehungslehre derselben zurück, welche in den Worten ausgesprochen wird: οἵτινες περὶ τὴν ἀλήθειαν ἡστόχησαν, λέγοντες τὴν ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι ²¹⁾. Dieser Satz enthält zunächst eine Zurückweisung der christlichen Lehre von der zukünftigen Auferstehung des σώμα, die mit den Principien der alexandrinischen Philosophie in der That durchaus unvereinbar ist. Denn nach den Grundsätzen dieser Philosophie existiren die Menschenseelen, ursprünglich rein und ein ἀπαύγασμα Gottes, in dem Aether, werden aber durch Liebe zum Fleisch in die Banden der Materie herabgezogen und als Menschen in das irdische Leben hineingeboren. Die schon an sich sündliche ἡδονή ist das Band, welches die Seele mit dem Leibe verbindet und den lebendigen, innigen Verkehr der beiden heterogenen Bestandtheile des Menschen vermittelt; durch sie werden

19) Die Christen werden als πιστοὶ καὶ ἐπιγινώσκοντες τὴν ἀλήθειαν bezeichnet; ἐπιγινώσκειν bedeutet im Unterschied von γινώσκειν sicher erkennen; also bildet der ganze Ausdruck einen bezeichnenden Gegensatz zu der γνώσις ψευδώνυμος der Irrlehrer, durch welche sie vom Glauben abgefallen sind, die auch der Grund der häretischen Askese ist. An denselben Gegensatz scheint gedacht zu sein: I Timoth. 2, 4; II Timoth. 2, 25; Tit. 1, 1. (Denn christliche Erkenntniß heisst in diesen Stellen ἐπίγνωσις τῆς ἀληθείας).

20) Vergl. unten Abschn. 6 die Bemerkungen zu Stellen wie Tit. 1, 11 und die damit verwandten.

21) II Timoth. 2, 18.

dem ursprünglich reinen Geist die Antriebe aus der ursprünglich unreinen, ungöttlichen, bösen Materie zugeführt. So befindet sich der Mensch schon von Geburt an im Leib wie in einem Kerker, und ist so weit er leiblich, materiell ist, in der Knechtschaft der Sünde. Diese Gedanken, denen Niemand das Bürgerrecht im System Philo absprechen wird, werden uns ausdrücklich als Grundlage auch der essenischen Anthropologie von Josephus bezeugt ²²⁾; auf ihnen ruht das System asketischer Enthaltungen, das bei den Alexandrinern und deren Söhnen, den Essenern, gepflegt wurde. Alles, was das Leben der Materie nährt, soll fern gehalten werden, damit die Seele wenigstens innerlich von den Banden der Materie frei wird und sich durch die Philosophie, die immer mit der asketischen Tugend verbunden gedacht wird, weil die Macht des materiellen Lebens auch die Erkenntniß trübt, in ihre Heimath, in das Reich des reinen Geistes aufschwingen kann ²³⁾. Diesem ganzen System wäre aber die Spitze abgebrochen, wenn nach dem Tode die Auferstehung des materiellen σῶμα eintreten würde; statt daß die Seele durch den Tod des Leibes thatsächlich von den Fesseln der Materie befreit würde, so daß sie wirklich in ihre ursprüngliche Heimath, in den Aether, zurückkehren könnte, wie Philo und die Essener lehren ²⁴⁾, würde dann die Knechtschaft des Geistes verewigt und alles Tugendbestreben des Menschen umsonst sein. Die Essener müssen also consequent die Auferstehung des Fleisches leugnen.

Daneben fanden sie aber im christlichen, namentlich paulinischen Gedankenkreis die mystische Auffassung der Auferstehung vor, welche den Anfang des neuen, gottgewirkten Lebens im Menschen als ein Auferstehen des Gläubigen mit Christus zu einem neuen Leben bezeichnet ²⁵⁾, also in der That schon im Diesseits

22) *Joseph.* bell. jud. II, VIII, 11, schon oben pag. 44 wörtlich mitgetheilt. Zu vergleichen ist *Philo* de somniis lib. I, § 22. *Δὲ μηδεὶς τὴν ἀποστολὴν φύσιν ζώων* etc. (*Richter* III, pag. 244); *Legis allegor.* lib. II, § 18 (*Richter* I, pag. 109); *de migrat. Abrah.* § 4 (*Richter* II, pag. 294).

23) *Philo*, *Quis rerum divinar. her.* § 14. (*Richter* III, pag. 17).

24) *Philo* a. a. O. § 55. (*Richter* III, pag. 60). Vergl. *Joseph.* bell. jud. II, VIII, 11.

25) *Röm.* 6, 4. 5.

eine rein geistige Auferstehung geschehen läßt; diese Auffassung konnten die Essener sich sehr wohl aneignen und hielten sie allein fest. War es doch das Ziel ihrer Askese, wie Philo das tausendmal ausspricht, gleichsam aus dem Leibe zu fliehen und schon jetzt das reine Leben des Geistes zu führen, das eigentlich erst vollständig nach dem Tode eintritt. Diese Idee konnte aber leicht in die Formen des christlichen Auferstehungsdogmas nach der mystischen Bedeutung desselben gefaßt werden; und je mehr ein energischer Asket unter den Essenern in kühner Anticipation schon das Ziel der Freiheit von den Banden der Materie ergriffen zu haben glaubte, um so zuversichtlicher konnte er behaupten: τὴν ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι. Askese und Auferstehungslehre der Häretiker sind also *essenisch*.

5. Die Lehre von Christi Person und Werk.

Direkte Aussagen darüber, daß unsere Häretiker die Lehre von Christi Person und Werk geändert, oder speciell darüber, worin ihre etwaigen Aenderungen in diesen wichtigen Lehrstücken bestanden hätten, finden sich in den Pastoralbriefen nicht; indeß bieten unsere Briefe so viel Eigenthümliches in ihren eignen Ausführungen über das Erlösungswerk und die Person des Erlösers, daß wir nicht anders können, als in diesen Ausführungen eine bestimmte Rücksichtnahme auf entgegenstehende Meinungen der Häretiker anzunehmen.

Baur findet mit großem Geschick auch in den hierhin einschlagenden Stellen der Pastoralbriefe theils eine Bestreitung des marcionitischen Systems, theils einen unwillkürlichen Einfluß desselben auf den dogmatischen Ausdruck unseres Verfassers¹⁾, aber gewiß nicht mit Recht; denn es wird sich nachweisen lassen, daß wir es mit einer Polemik gegen essenische Irrthümer zu thun haben, und daß der dogmatische Ausdruck unseres Verfassers der Hauptsache nach aus echt paulinischen Briefen stammt und nur durch die antiessenische Polemik hier und da eigenthümlich gefärbt

1) Baur, die Pastoralbriefe pag. 28—33 und pag. 18—21.

ist; sollte dieser Nachweis gelingen, so werden wir, auch ohne weiteres polemische Eingehen auf abweichende Ansichten, gestützt auf die Untersuchungen über die Genealogien und die Gesetzeslehre der Häretiker, die angegebene Beziehung der betreffenden Ausführungen der Pastoralbriefe auf den Essenismus für die im Zusammenhang unserer Briefe allein begründete halten dürfen.

Indeß — diese Frage drängt sich zunächst auf — was mögen wohl Essener, die zwar äußerlich zum Christenthum übertraten, aber fast in allen Stücken, in der philosophischen Grundanschauung, in der Schriftauslegung, in der Gesetzeslehre, in der Askese, ihre Lieblingsmeinungen beibehielten, für eine Art von Christologie aus ihrer Lehre vom Messias entwickelt haben? Die Antwort auf diese Frage ist nicht leicht. Denn aus den bekannten Berichten über die Sekte können wir nur schließen, *dass* die Essener die messianischen Hoffnungen ihres Volkes getheilt haben; wenigstens berichtet Josephus²⁾, daß die Essener im jüdischen Krieg für ihren Glauben die furchtbarsten Qualen standhaft erduldet haben; wenn aber Juden, die mit den messianischen Hoffnungen ihres Volkes gebrochen hatten, wie die Sadducäer, niemals begeisterte Märtyrer gewesen sind, so mag nur die Ueberzeugung von der messianischen Bestimmung und Zukunft des heiligen Volkes den Essenern ihre siegreiche Todesverachtung eingeflößt haben. Für das Material, den Inhalt der essenischen Messiaslehre fehlen uns aber alle bestimmten Data; wir müssen also, nach dem Canon, daß wir die alexandrinische Dogmatik in ihren Hauptstücken bei den Essenern voraussetzen dürfen, auf Philo zurückgehen. Dieser hat die Lehre von der messianischen Zukunft zusammenhängend in zwei Schriften niedergelegt, in seinen Tractaten *de praemiis ac poenis* und *de exsecrationibus*³⁾, über die Person des Messias erfahren wir freilich auch in diesen Schriften nicht viel; hauptsächlich werden die sittlichen Bedingungen, unter denen das messianische Heil dem Volke widerfahren soll, die Strafen, welche dann über die Gottlosen und die Heiden hereinbrechen, und das Glück, das dem auserwählten Volk zu Theil werden wird, in

2) *Joseph. bell. jud. II, VIII, 10. Mitte.*

3) *Richter, V, pag. 219—257. Dazu ist zu verglich. Gfrörer a. a. O. I, pag. 471—534; Dähne, a. a. O. pag. 423—438.*

den Farben der nationalen Hoffnung geschildert. Nur eine Stelle giebt uns direkt über die Person des Messias Aufschluß; Philo kündigt hier den Juden, falls sie sich bessern, die Vereinigung des ganzen Volkes durch einen erhabenen, himmlischen Helden an, der sich an die Spitze der aus der Knechtschaft zurückkehrenden Israeliten stellen und in menschlicher Gestalt, die jedoch göttlicher ist, als daß sie natürlich menschlich wäre, unsichtbar Andern, denen allein sichtbar die gerettet werden sollen, das Volk in das heilige Land zurückführen wird⁴). Dieser Held ist der Messias, der Logos, der in einem Scheinleib erscheint, um die Vollendung des messianischen Reiches herbeizuführen⁵).

Wenn nun christianisirte Essener diese Lehre von der Person des Messias auf den in der Fülle der Zeiten erschienenen Christus übertrugen, so mußten sie die christlichen Anschauungen hauptsächlich in zwei Punkten ändern. *Einmal* konnten sie die Identität zwischen Gott, dem Vater, und Christus, dem Sohne, nicht so eng fassen, als sie im christlichen Bewußtsein anerkannt und festgehalten wird. Denn der Gott der Alexandriner, das reine, prädikatlose Sein, kann an sich in gar keine Beziehung zu der Welt treten; nur durch Mittelwesen, den Logos und die Logoi, die, sofern sie hypostasirt werden, von Gott zu trennen sind, in denen Gott aber deßhalb auch nicht selbst wirkt, tritt er überhaupt ebenso wie in der Sendung des Messias mit der Welt in Verbindung. *Dann* war aber für Essener auch das ein ganz unvollziehbarer Gedanke, eine wirkliche Fleischwerdung des Logos anzunehmen, da ja die Materie an sich böse ist; sie mußten also die Person Christi, wie ihren Messias, doketisch fassen. Gegen diese beiden essenischen Verirrungen polemisieren aber unsere Briefe ganz offenbar, so weit sie die Lehre von der Person Christi behandeln⁶).

4) Philo, de exsecrat. §. 9. (Richter, V, pag. 255). Ὅταν δὲ τύχωσιν τῆς ἀπρὸςδοκίμου ταύτης ἐλευθερίας οἱ πρὸ μικροῦ σποράδες ἐν Ἑλλάδι καὶ Βαρβάρῳ, κατὰ νήσους καὶ κατὰ ἡπείρους, ἀναστάντες δορμῇ μιᾷ, πρὸς ἓνα συντείνουσι ἀλλαχόθεν ἄλλοι τὸν ἀποδειχθέντα χώρον, ξεναγούμενοι πρὸς τινος θειοτέρας, ἢ κατὰ φύσιν ἀνθρωπίνης ὀψεως, ἀδήλου μὲν ἑτέροις, μόνοις δὲ τοῖς ἀνασωζομένοις ἐμφανοῦς.

5) Dähne a. a. O. I, pag. 437 f.

6) Es ist wohl für gewiss anzunehmen, dass das Evangelium des

Um dem ersten Irrthum entgegenzutreten, wird Gott überall in die innigste Beziehung zum Erlösungswerk gesetzt und die Identität zwischen Gott, welcher die Quelle des Heils ist, und Christus, der dasselbe vermittelt hat, ausdrücklich hervorgehoben. Zu dem Ende erhält Gott häufig das Prädikat σωτήρ⁷⁾, wie auch Christus einmal das Prädikat Θεός erhält⁸⁾; oder Θεός σωτήρ und Χριστός σωτήρ werden bezeichnend neben einander gestellt⁹⁾; oder endlich werden die Eigenschaften Gottes, auf welchen der Heilsrath ruht und welche in Christus thatsächlich wirksam erschienen sind, als die Seele des Erlösungswerkes hervorgehoben¹⁰⁾. Allerdings findet sich dieses bis an die Identificirung des Θεός und υἱός streifende Hervorheben der Identität Gottes und Christi nicht bei Paulus; aber wenigstens findet die ganze Form der Darstellung, auf welche der Verfasser durch die Polemik gegen den entgegengesetzten Irrthum geführt wurde, in einem wohl mißverstandenen Ausspruch Pauli einen Anknüpfungspunkt. Paulus sagt: Θεός ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ¹¹⁾; wahrscheinlich ist in diesem Ausspruch ἦν καταλλάσσων als das in der Conjugatio periphrastica ausgedrückte Prädikat zu fassen; das Wort Pauli hat also den Sinn: Gott hat durch Christus die Welt versöhnt; unser Verfasser scheint aber ἦν ἐν Χριστῷ zusammengenommen und καταλλάσσων in καὶ κατήλλαξε aufgelöst zu haben; dann ergibt sich seine ganze Darstellungsweise als die einfache Consequenz dieses paulinischen Ausspruchs; wir brauchen also nicht den marcionitischen Christus, den circumlator dei, zur Erklärung dieser ersten Art von eigenthümlichen christologischen Aussagen der Pastoralbriefe herbeizuziehen.

Johannes den Ausdruck Logos aus dem philonischen Sprachgebrauch herübergenommen hat, allein gegen beide christologischen Irrthümer, die sich möglicher Weise an diesen philonischen Ausdruck ansetzen konnten, stellt sich das Proömium des Evangeliums dadurch sicher, dass es ausdrücklich hervorhebt: καὶ Θεός ἦν ὁ λόγος und ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Dadurch unterscheidet sich die Johanneische Logoslehre principiell von der Philos.

7) I *Timoth.* 1, 1; 2, 6; *Tit.* 1, 3; 3, 4.

8) *Tit.* 2, 13.

9) *Tit.* 3, 4 u. 6.

10) *Tit.* 2, 11; 3, 4.

11) II *Korinth.* 5, 19.

Auch gegen den zweiten oben angegebenen Irrthum in der Christologie, gegen essenischen Dokerismus, finden wir eine Polemik, und zwar in allen den Stellen der Pastoralbriefe, welche die Realität der Fleischwerdung Christi, seine volle Menschheit hervorheben. Zunächst kommt die Stelle I Timoth. 3, 16 in Betracht, die schon dadurch, daß sie als Aussage über die Hauptsumme des christlichen Glaubens eingeführt wird, eine hervorragende Bedeutung hat. Die Kirche Gottes ist hier eine Säule und eine Grundveste der Wahrheit genannt; denn die Worte στῦλος καὶ ἐδραίωμα sind wohl noch Apposition zu ἐκκλησία, und das ganze Colon gehört noch zu dem Satze ἥτις ἐστὶν etc. (v. 15); der Inhalt der ἀλήθεια, welche in der ἐκκλησία Gottes wie auf einer starken Grundveste ruht, soll nun V. 16 ausgesprochen werden; darauf deutet die Einleitung des Verses hin. Lesen wir also in diesem Verse ὅς und fassen die Verba ἐδικαιώθη, ὥφθη etc. als Prädikate zu dem im Relativsatz umschriebenen Subject, so daß also οὗτος dem Sinne nach vor ἐδικαιώθη zu ergänzen wäre, so scheint der Hauptgedanke des V. 16 folgender zu sein: die wichtige Summe der christlichen Heilswahrheit ist die: Christus, der Fleischgewordene, ist der rechte Heiland. Das Prädikat dieses Satzes ist aber nicht einfach angegeben, sondern es wird in einzelne Aussagen über Christus zerlegt, die lauter Kriterien dafür ergeben, daß er der rechte, von Gott verheißene Messias ist, so daß sich also die Leser das Urtheil, was über den fleischgewordenen Christus zu fällen ist, selbst abstrahiren und zugleich als begründet anerkennen sollen¹²⁾. Das erste Kriterium dafür, daß der fleischgewordene Christus der wahre Heiland ist, liegt darin, daß durch ihn die Gabe des Geistes an die Welt vermittelt ist. So scheinen nämlich die Worte ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι gefaßt werden zu müssen; denn πνεῦμα ist hier ebenso, wie Röm. 1, 4 das πνεῦμα ἁγιοσύνης, nicht der Gottesgeist, den Christus besitzt, sondern

12) Andere Auffassungen dieser Stelle mag man bei *Baur* oder *de Wette* nachlesen. Die im Text gegebene scheint wegen der grammatischen Struktur, wegen der Einfachheit des so gefundenen Gedankens, wegen der Unerweisbarkeit, dass wir in unseren Worten ein Citat aus einem alten Glaubensbekenntniß oder Hymnus vor uns haben, den Vorzug zu verdienen.

der, den er mittheilt¹³⁾; nun ist die Mittheilung des Geistes schon nach altprophetischer Weissagung das Hauptzeichen der messianischen Zeit; ist also durch den, ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί, die Gabe des Geistes vermittelt, so ist er damit bewiesen, dargethan (ἐδικαιώθη), als der wahre Messias. Dasselbe folgt für Christus daraus, wie unser Vers weiter ausführt, daß er gen Himmel gefahren ist, unter den Völkern verkündet wird, in der Welt Glauben findet und nun lebt und regiert in göttlicher Herrlichkeit — Christus ist der rechte Heiland. Die Stelle ist aber für unsere Frage deswegen hauptsächlich von Interesse, weil nachdrücklich die Fleischwerdung Christi hervorgehoben, also gleichsam gesagt wird: die Fleischwerdung Christi thut der messianischen Würde Christi keinen Eintrag, ja sie ist die Bedingung derselben. Also scheinen die Worte ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί geradezu gegen essenischen Dokerismus in der Christologie gerichtet zu sein.

Dieselbe polemische Beziehung haben wohl auch die Stellen unserer Briefe, in denen Christus nachdrucksvoll ἄνθρωπος oder ἐκ σπέρματος Δαυὶδ genannt wird¹⁴⁾. Freilich treten diese Bestimmungen über die Person Christi scheinbar in direkten Widerspruch mit allen denjenigen Stellen, in denen θεός fast mit Christus identificirt erscheint; indeß der Verfasser konnte die christliche Logoslehre um so weniger zur Ausgleichung dieses Widerspruchs

13) Πνεῦμα ἁγιοσύνης ist, da die Substantiva auf οῖνη von Adjectiven gebildet werden und den Begriff des Adjectivums in einem Substantivum abstract ausdrücken, eine hebraistische Umschreibung für πνεῦμα ἅγιον. Dass auch das πνεῦμα ἁγιοσύνης der Geist ist, den Christus mittheilt, ergibt sich aus folgender Erwägung. Röm. 1, 3 und 4. soll das Prädicat υἱὸς θεοῦ, das nach ψ. 2. auf Christus übertragen wird, gerechtfertigt werden. V. 3. führt aus: für die Juden erweist sich Christus als Gottes Sohn, als Messias dadurch, dass er seiner fleischlichen Abstammung nach der verheissene Davidide ist; V. 4. führt nun denselben Beweis für die Heiden; diese müssen Christus als υἱὸς θεοῦ erkennen, wenn sie Rücksicht nehmen auf den heiligen Geist, der der Welt mitgetheilt ist, und durch die Auferstehung. Ein anderer Beweis als dieser Beweis „aus den Früchten“ liess sich für Heiden nicht wohl geben. Dass κατὰ πνεῦμα nicht κατὰ σάρκα parallel steht, sondern den Worten ἐξ ἀναστάσεως trotz der Verschiedenheit der Präposition erklärt sich daraus, dass Paulus gern in den Präpositionen wechselt.

14) I Timoth. 2, 5; II Timoth. 2, 8.

zu Hülfe nehmen, je mehr er dadurch vielleicht gerade dem Irrthum, den er bekämpfen wollte — denn der essenische Christus ist ja nur eine doketische Erscheinung des philonischen Logos — Vorschub geleistet hätte; er mußte also beide christologischen Bestimmungen: göttliche Natur Christi und volle Menschheit desselben, unvermittelt neben einander stellen. Auch dieser Umstand deutet darauf hin, daß die Ausführungen der Pastoralbriefe über die Person Christi mit bestimmter Beziehung auf essenische Irrthümer gegeben sind.

In dem nun, was unsere Briefe über das Werk Christi lehren, könnte man schon das für Polemik gegen den Essenismus halten, daß die Heilandsarbeit Christi und die menschliche Verdienstlosigkeit der erlösenden Thätigkeit desselben gegenüber ausdrücklich hervorgehoben werden ¹⁵⁾. Denn im essenisch-philonischen System nimmt der Messias fast die Stelle eines bloßen Figuranten ein, da er nicht mehr zu thun hat, als die Feuer- und Wolkensäule, die dem aus Aegypten ausziehenden Volke den Weg zeigt; die eigentliche Heilandsarbeit muß theils das Volk selbst vollbringen, indem es durch seine Bekehrung zum reinen Mosaismus sich das messianische Heil verdient, theils die göttliche Wundermacht, welche die Segnungen des Messiasreiches spendet. Allein die angezogenen Gedanken der Pastoralbriefe kehren doch zu häufig in allen paulinischen Briefen wieder, als daß wir ihnen mit Sicherheit hier eine so specielle polemische Beziehung unterlegen dürften.

Anders verhält es sich mit der auffallend scharfen Betonung des Universalismus der göttlichen Gnade in den Pastoralbriefen; denn noch stärker, als es Paulus thut, heben unsere Briefe die universale Bedeutung des Erlösungswerks Christi für alle Menschen hervor. Nicht bloß direkt wird sie ohne alle Einschränkungen an einzelnen Stellen ausgesprochen ¹⁶⁾, auch die Erwähnung des Heidenapostolats des Paulus ¹⁷⁾, die keimlich nothwendig im Zusammenhang gefordert wird, scheint nur im Interesse des Universalismus zu geschehen; es fragt sich also, haben wir auch in dieser

15) I *Timoth.* 2, 6; II *Tim.* 1, 9. 10; *Tit.* 2, 11 ff; 3, 4 ff.

16) I *Timoth.* 2, 3 ff.; 4, 10; 6, 13; *Tit.* 2, 11.

17) I *Timoth.* 2, 7; II *Timoth.* 2, 11.

Eigenthümlichkeit unserer Briefe eine polemische Beziehung auf den entgegengesetzten essenischen Irrthum anzunehmen? Gewiß; schon der Umstand, daß die Essener das Wesen der wahren Religion als φιλοσοφία bezeichnen, also als Esoteriker die unphilosophische Menge von dem vollen Heilsbesitz ausschließen, fordert eine solche Polemik; dazu ist das Charakteristikum der messianischen Zeit nach essenischen Vorstellungen, daß der reine Mosaismus durchgeführt wird; um so nöthiger war es, den Heidenapostolat des Paulus zu betonen; endlich sind die Essener diejenigen unter den Juden, welche das Dogma von der εἰμαρμένη am strengsten festhalten¹⁸⁾. Was nun auch der genaue Sinn dieses Dogmas, der sich kaum noch sicher ermitteln läßt, gewesen sein mag, so viel steht fest, die εἰμαρμένη hängt mit einer eng particularistischen Prädestinationslehre zusammen; gerade gegen Essener muß also der Universalismus der Gnade energisch geltend gemacht werden.

So läßt sich für Alles, was in den Ausführungen der Pastoralbriefe über Christi Person und Werk eigenthümlich ist, der Gesichtspunkt einer Polemik gegen essenische Irrthümer geltend machen; auch die Christologie und der Partikularismus der Häretiker sind also *essenisch*¹⁹⁾.

6. Sonstige Eigenthümlichkeiten der Häretiker.

Schließlich soll noch eine Reihe von Einzelheiten besprochen werden, die in den Pastoralbriefen in Betreff der Häretiker namhaft gemacht werden, deren jede für sich allein betrachtet den Essenismus der Irrlehrer nicht erweisen könnte, die aber, steht unsere Ansicht,

18) Joseph. archaeol. XIII, V, 9; XVIII, I, 5. Vergl. Gfrörer a. a. O. II, pag. 319 ff.

19) Dieses Resultat können die einzelnen gnostisch lautenden Ausdrücke der Pastoralbriefe (φανεροῦν, ἐπιφανεῖα etc.), die sich gerade in den auf Christi Person und Werk bezughabenden Stellen finden, nicht umfassen; sie lassen sich auch ohne Beziehung auf Gnosticismus deuten und gehören eben in den Sprachschatz unseres Verfassers. Auch die beiden Doxologien (I Timoth. 1, 17; 6, 15.) sind wohl ohne gnostische Anklänge.

daß die Häretiker Essener sind, aus anderen Gründen erst fest, derselben zu einer vollkommenen Bestätigung dienen können.

Schon früher ist darauf aufmerksam gemacht, wie die Notiz des Titusbriefes in Betreff der Neigung der eingebornen kretischen Bevölkerung für die in Rede stehende Häresie sich vollständig bestätigt, wenn die Irrlehrer wirklich Essener sind ¹⁾; ebenso erhält noch eine andere Notiz des Titusbriefes unter dieser Voraussetzung eine ziemlich überraschende Bedeutung. Die Irrlehrer sollen ganze Häuser in Unordnung und Verwirrung bringen, und zwar aus Habsucht (*αἰσχροῦ κέρδους χάριν*) ²⁾. Dieser Vorwurf wiederholt sich im I Brief an Timotheus; die Irrlehrer werden als solche gerügt, welche die Frömmigkeit für ein Nutzen bringendes Gewerbe ansehen (*νομιζόντων πορισμὸν εἶναι τὴν εὐσέβειαν*) ³⁾; und zwar muß diese Habsucht stark an das Licht getreten sein, da sie dem Verfasser Veranlassung giebt, eine ziemlich ausführliche Polemik gegen den Geiz, der mit dem Abfall der Irrlehrer in Verbindung gesetzt wird ⁴⁾, seinen Ermahnungen einzuflechten. Das scheint freilich auf den ersten Blick gegen die Annahme vom Essenismus der Häretiker zu sprechen; wie sollten Essener, strenge Asketen, die gegen jeden Besitz gleichgültig waren, sich den Vorwurf der Habsucht mit irgend welchem Schein der Wahrheit zuziehen können? Indeß man denke nur an die essenische Gütergemeinschaft; gesetzt die Häretiker hätten auch in Ephesus und Kreta diese Einrichtung in ihren Kreisen durchführen wollen, so mußte mit Recht an ihnen getadelt werden, daß sie das Familienleben zerstörten, auch mußten die Häupter der Sekte Jedem, der die socialen Einrichtungen des Ordens nicht kannte, habsüchtig erscheinen. In ähnlicher Weise paßt auch der Vorwurf des II Briefes an Timotheus, daß die Häretiker den äußeren Schein der Frömmigkeit an sich trügen ⁵⁾, vortrefflich auf Essener; giebt es doch kaum eine Sekte, die ein äußerlich ehrbareres, mehr in festen religiösen Formen sich bewegendes Leben führt, als die Essener.

1) Vergl. oben pag. 63.

2) Tit. 1, 11.

3) I *Timoth.* 6, 5.

4) I *Timoth.* 6, 7—9.

5) II *Timoth.* 3, 5.

Daß diese Ehrbarkeit auf Heuchelei zurückgeführt wird, und daß überhaupt so schwere Beschuldigungen gegen die Sittlichkeit der bekämpften Sekte erhoben werden ⁶⁾, hat wohl nicht so sehr in dem Leben der Sekte, als in den Vorstellungen unseres Verfassers über die bei Häretikern überhaupt mögliche Sittlichkeit seinen Grund; man darf also von hier aus keine Instanz gegen unsere Annahme, daß die Irrlehrer Essener sind, erheben wollen. Weit eher ließen sich von einer anderen Notiz aus ziemlich scheinbare Einwendungen gegen unsere Hypothese machen. Es ist nicht bekannt, daß der Orden der Essener weibliche Mitglieder gezählt habe ⁷⁾; die Pastoralbriefe berichten aber, daß es eine Haupttendenz der Häretiker gewesen sei, Weiber für ihre Sache zu gewinnen ⁸⁾; sollte dieser Umstand uns nicht bedenklich machen, bei unserer Sekte an Essener zu denken? Man braucht nicht an die Taktik aller Sektenstifter zu erinnern, die bekanntlich gern schwache Frauen in ihre Netze locken, um dieses Bedenken hinwegzuräumen; höchst wahrscheinlich haben die Essener außerhalb Palästinas eine Erweiterung ihrer Praxis eintreten lassen; wie es in Aegypten therapeutische Schwestern gab, die ehelos blieben und an den religiösen Uebungen der Sekte Theil nahmen ⁹⁾, so mögen auch die Essener diese Sitte in der Diaspora nachgeahmt haben, da principiell einer solchen Einrichtung Nichts im Wege stand. Alles Uebrige, was noch von einzelnen Notizen über die Sekte gegeben wird, führt aber wieder direkt auf Essenismus. Die Ermahnung an die Slaven zum Gehorsam mag im I Brief an Timotheus noch den besonderen Sinn haben, die essenische Verwerfung der Sklaverei zu bekämpfen ¹⁰⁾; auch der Name Goeten, den die Irrlehrer empfangen ¹¹⁾, kann keiner anderen Sekte mit so viel Recht beigelegt werden, als den Essenern, da es von ihnen bekannt ist, daß sie sich mit Er-

5) II *Timoth.* 3, 5.

6) II *Timoth.* 3, 2—5; I *Timoth.* 4, 1. 2. und Aehnliches.

7) Die Fraktion der verheiratheten Essener kommt für die Pastoralbriefe wegen I *Timoth.* 4, 3. nicht in Betracht.

8) II *Timoth.* 3, 6.

9) *Philo de vita contempl.* §. 3. Schluss (*Richter V*, pag. 310.)

10) I *Timoth.* 6, 1. 2.

11) II *Timoth.* 3, 13.

forschung der Heilkräfte der Wurzeln und Steine eifrig beschäftigt haben ¹²⁾; die alte Medicin hängt aber auf das engste mit der Magie zusammen. Endlich könnte man vielleicht noch in der Vergleichung der Häretiker mit den ägyptischen Zauberern Jannes und Jambres, die dem Moses widerstanden ¹³⁾, ein nicht undeutliches Zeichen für den Essenismus der Irrlehren finden. Es scheint nämlich, als solle mit dieser Vergleichung auf feine Weise der ägyptische Ursprung der Sekte angedeutet werden; es ist ägyptischer, alexandrinischer Betrug, was die Irrlehrer vorbringen, und so sehr sie auch den Namen des Moses verherrlichen wollen, so ist doch ihre Lehre so sehr das Gegentheil vom wahren Mosaismus, als die Zaubereien des Jannes und Jambres — derartige Gedanken mögen die Vergleichung der Häretiker mit den berüchtigten Aegyptern dem Verfasser nahe gelegt haben.

Noch eine auffallende Erscheinung bieten unsere Briefe; die Häretiker werden als aus der Beschneidung stammend bezeichnet, sie beschäftigen sich mit jüdischen Mythen und Menschensatzungen, keinmal wird jedoch erwähnt, daß sie auf Einführung der Beschneidung bestanden hätten. Auch dieses Aufgeben der Beschneidung scheint mit dem Essenismus zusammenzuhängen. Zwar hielten die Essener ursprünglich gewiß die Beschneidung fest, wie auch Philo dem philosophisch gebildeten Juden räth, das ganze Caerimonialgesetz äußerlich zu beobachten, trotzdem, daß der Philosoph wisse, daß Alles, was dieses Gesetz fordere, die innere Gesinnung sei, welche die einzelnen Gebräuche äußerlich abbildeten. Aber schon Philo muß klagen, daß einzelne Alexandriner so wenig Pietät und Nationalgefühl besäßen, daß sie sich über das Caerimonialgesetz hinwegsetzten ¹⁴⁾. Um so leichter konnten Essener, welche als Juden mit alexandrinischer Bildung eine innerlich freie Stellung zum Caerimonialgesetz einnahmen, dahin kommen, wo es sich um eine bedeutende Eroberung auf heidenchristlichem Gebiet handelte, von der Forderung der Beschneidung für die übertretenden Heidenchristen abzustehen. Das ist freilich reine Conjectur; indeß sie wird durch

12) Joseph. bell. jud. II, VIII, 6.

13) II *Timoth.* 3, 8.

14) *Philo*, de migrat. Abrah. §. 16. (*Richter* II, pag. 311 unten).

die Clementinen bestätigt; auch in den Homilien des Pseudo-Clemens ist von der Beschneidung nirgends die Rede. Damit ist aber unsere Aufgabe gelöst; Alles, was in den Pastoralbriefen von den Häretikern erwähnt wird, findet im Essenismus seine Erklärung; *die Häretiker sind Essener, welche gegen die geringe Concession der Anerkennung der Messianität Jesu das Christenthum in Essenismus verkehren wollen.* Auf die Bedeutung dieses Ergebnisses unserer Untersuchungen für die Kritik der Pastoralbriefe ist am Schlusse unseres I Abschnitts schon hingewiesen; sollte das gefundene Resultat die gewünschte Anerkennung finden, so werden an einem andern Orte die Consequenzen desselben für manche andere Fragen der newtestamentlichen Einleitung entwickelt werden!

Die Vergleichung der Häretiker mit dem Essenismus zusammenhängen. Zwar hielten die Essener ursprünglich gewiß die Beschneidung fest, wie auch Philo dem philosophisch gebildeten Juden rath, das ganze Gairomonialgesetz äußerlich zu beobachten, trotzdem, daß der Philosoph wisse, daß Alles, was dieses Gesetz fordert, die innere Gesinnung sei, welche die einzelnen Gebote äußerlich abbilden. Aber schon Philo muß klagen, daß einzelne Alexandriner so wenig Plicht und Nationalgefühl besäßen, daß sie sich über das Gairomonialgesetz hinwegsetzten (*). Um so leichter konnten Essener, welche als Juden mit alexandrinischer Bildung eine innerlich freie Stellung zum Gairomonialgesetz einnahmen, dahin kommen, wo es sich um eine bedeutende Eroberung auf beidenechristlichem Gebiet handelte, von der Forderung der Beschneidung für die übertrappenden Heidenchristen abzusehen. Das ist freilich reine Conjectur; indeß sie wird durch

- (12) Joseph bell. jud. II, VII, 6. 3. 4. (Johannes 6, 66 ff.)
 (13) II Timoth. 3, 8.
 (14) Philo de migrat. Abrah. §. 16. (Wieder II, pag. 311 unten).



Druckfehler.

Seite 32 Zeile 13 von unten *der* l. *den*.

— 45 — 7 von unten *seineu* l. *seinen*.

— 47 — 9 von oben *Lofz* — l. *Los* —

— 76 — 13 von unten *Myterium* l. *Mysterium*.

— 92 — 2 von oben *den* l. *der*.

— 95 — 6 von oben *Timoth.* 3, 9 l. *Tit.* 3, 9.

[illegible]

—	95	—	6 von oben Timoth. 3. 9. I. Th. 3. 9.
—	92	—	2 von oben den I. der.
—	76	—	13 von unten Mysterium I. Mysterium.
—	47	—	9 von oben Jos. — I. Jos. —
—	45	—	7 von unten seinen I. seinen.
Seite 32	Zeile 13	von unten	der I. den.

Werner

Mangold, Wilhelm

Die Irrlehrer der Pastoralbriefe Eine Studie

Marburg 1856

Exeg. 678 q

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10411787-3